في طبيعة المنطق

تصنيف الفاضل المحقق

يعقوب زاباريلا

توفي سنة 1589 م



في طبيعة المنطق

تصنيف الفاضل المحقق

يعقوب زاباريلا

توفي سنة ١٥٨٩ م

إعداد ومراجعة

محمود نبيل الحنفي الأزهري

بسم الله الرحمن الرحيم

تنبيه: من الفصل العاشر إلىٰ الفصل الثالث عشر من المقالة الثانية تم سقوطها من الأصل الإنجليزي الذي اعتمدت عليه، وبعد بحث لم أجد هذه الفصول مترجمة إلىٰ الإنجليزية، فذهبت إلىٰ الأصل اللاتيني في طبعته الثانية الشهيرة ضمن كتاب *Opera Logica*، وقد طُبِعت في عام ١٥٨٦ ميلادية، ثم ترجمتُ هذه الفصول إلىٰ الإنجليزية ثم منها إلىٰ العربية عبر عدة أدوات من الذكاء الصناعي، والله ولي التوفيق.

المقالة الأولىٰ

الفصل الأول: تصدير الكتاب

هناك صعوبة في فهم طبيعة صناعة المنطق تفوق بكثير ما قد يظنه الكثيرون. ومع أن تعريف اسمها لا يكاد يخفىٰ علىٰ أحد – إذ يفهم الجميع من مصطلح «المنطق» أنه نظام حجاجي معين أو صناعة للاستدلال – فإن تعريف الحقيقة ذاتها يظل غامضًا. وهذا التعريف، الذي يبين الطبيعة الجوهرية لهذا العلم وحاله، قد استعصىٰ علىٰ الكثير من العلماء وأساتذة المنطق عبر التاريخ. وأعتقد أن سبب هذه الصعوبة يكمن في أنه لا يمكن لأحد أن يفهم ماهية المنطق بشكل صحيح دون معرفة جنسه القريب، وموضوعه، وغايته.

وحتىٰ يومنا هذا، لم يدرك أحد الموضوع الحقيقي للمنطق سوىٰ ابن رشد وحده. ولا يمكننا معرفة غاية المنطق معرفة تامة ما دمنا نجهل موضوعه. علاوة علىٰ ذلك، هناك خلاف كبير بين الفلاسفة حول جنس المنطق، وهو الأمر الذي يجب فهمه قبل كل شيء؛ فمنهم من يعتبر المنطق علمًا، ومنهم من يراه صناعة، وآخرون لا يرونه علمًا ولا صناعة، بل ملكة، بينما ينظر إليه غيرهم علىٰ أنه مجرد آلة. لذا، فقد رأينا من الجدير بنا أن نعرض رأينا الخاص من خلال استقصاء الجنس القريب للمنطق وغايته وموضوعه، وتقسيمه إلىٰ أجزائه للنظر في نطاق كل منها.

الفصل الثاني: في تقسيم الأشياء والعلوم

إذ نعتزم استقصاء طبيعة المنطق، وجب علينا أن نجعل بدايتنا من تقسيم «الأشياء»؛ إذ منه يُشتق، علىٰ المنوال ذاته، تنوع العلوم وطبيعة كل منها.

إن الأشياء قاطبةً تنقسم عند **أرسطو** إلىٰ جنسين في المقالة الثالثة، الفصل السادس من كتاب «الأخلاق» الموجه إلىٰ نيقوماخوس؛ إذ يقول إن بعضها ضروري وأزلي، وبعضها الآخر ممكن (جائز)، قابل للوجود وللعدم.

هو يطلق لفظ «الضروري» علىٰ كل تلك الأشياء التي تدوم بذاتها دائمًا ولا تحتمل الكون (الحدوث)، وكذلك علىٰ تلك التي توجد بالفعل ولكن ليس بإرادتنا، بل بفعل الطبيعة العاملة من خلال أسباب معينة، فهذه الأشياء، من حيث هي «آحاد» (جزئيات)، لا توجد دائمًا، ولكن من حيث هي مَردودة إلىٰ الكلية ومُعتبَرة علىٰ أنها موجودة بالضرورة عن أسباب معينة، بحيث لا يكون وجودها أو عدمها، إنتاجها أو عدم إنتاجها، واقعًا تحت إرادتنا، فهي بهذا القدر يمكن أن تُسمىٰ ضرورية وأزلية، ومن هذا القبيل سائر الأشياء الطبيعية بوضوح.

ويبقىٰ أن القسم الآخر يشتمل علىٰ تلك الأشياء التي تعتمد علىٰ الإرادة البشرية، إذ إن فعلها أو تركها موكول إلىٰ اختيارنا؛ ومن ثمَّ فهي لا تملك ضرورة، بل تُسمىٰ «ممكنة» قادرة علىٰ الوجود وعلىٰ العدم وفق مشيئتنا.

ولما كان كل علم يعلّم شيئًا ما يجب أن يتناول موضوعًا (شيئًا) ما، فقد نشأ نوعان من العلوم:

أحدهما: يشتغل بتلك الأشياء التي يمكننا فعلها،

والآخر: بتلك التي ليست من صنعنا، بل هي إما دائمية، وإما تتبع أسبابًا أخرىٰ معينة خارجة عن إرادتنا.

ولا أرىٰ في الواقع أي نوع آخر من العلوم، فكل ما قد يُفترض وجوده بخلاف هذين، سيكون عند ظهوره، بكل وضوح، عدمًا.

وبناءً عليه، تتناول علومٌ أخرىٰ الأشياء الضرورية، التي لا يمكن بأي حال من الأحوال تحقيقها بإرادتنا، بينما الأشياء الأخرىٰ، التي هي من فعلنا، يمكن تحقيقها.

وهذه المعالجة المزدوجة يجب بالضرورة أن يكون لها غاية مزدوجة وقصد مزدوج:

فإما أننا نتناول الشيء بالعقل لنعلمه،

أو لنحققه (نوجده)،

أو لنتعلم كيفية تحقيقه.

فإذا كان بمقدور أي شخص أن يستنبط غاية أخرىٰ، فليقدمها؛ فإني، في الواقع، لا أستطيع تصور غيرها، ولا صياغة سواها في ذهني.

وهذان «القصدان المتمايزان» مستمدان من طبيعة الأشياء ذاتها؛ فتلك الأشياء التي لا يمكننا تحقيقها، لا نتأملها إلا بهذا القصد وحده.

الفصل الثالث: المنطق ليس علمًا

يجب علينا الآن أن نحدد تحت أي ملكة فكرية ينبغي تصنيف المنطق. ومن المشكوك فيه للغاية ما إذا كان المنطق علمًا، رغم أن المدرسة المشائية بأكملها قد أنكرت ذلك باستمرار، علىٰ الرغم من محاولات بعض المؤلفين يؤكدون خلاف ذلك. فإذا فحصنا بعناية الموضوعات التي يعالجها المنطق، سنرىٰ بوضوح أنه لا يمكن تسميته علمًا. فمن المتفق عليه إجماعًا أن المنطق يعالج المعقولات الثانية، بينما تقع المعقولات الأولىٰ ضمن نطاق الفيلسوف. والمعقولات الأولىٰ هي أسماء تدل مباشرة علىٰ الأشياء من خلال المفاهيم الذهنية، مثل «حيوان» و«إنسان»، في حين أن المعقولات الثانية هي أسماء وُضعت لهذه المفاهيم الأولىٰ، مثل «الجنس»، و«النوع»، و«الاسم»، و«الفعل»، و«القياس» تطابق المعقولات الأولىٰ مباشرة الأشياء الواقعية خارج الذهن وليست من صنعنا. أما المعقولات الثانية، فهي من نتاج ومخترعات عقولنا، إذ تدل علىٰ الأشياء كما يتصورها العقل لا كما هي موجودة في الخارج. وينظر المنطقي في ثلاث مراتب من المعقولات الثانية تقابل العمليات الثلاث للعقل: التصور البسيط، والتركيب والقسمة (القول الخبري)، والاستدلال العقلي. ولأن كامل نطاق المنطق يختص بهذه المعقولات الثانية – التي هي من صنعنا وعرضية تمامًا– فإنها لا تندرج تحت مسمىٰ العلم؛ فالعلم يبحث حصراً في الأمور الضرورية والأزلية، بينما يعمل المنطق بصفةٍ تشبه الفن الإنتاجي.

الفصل الرابع: التأكيد بشهادة أرسطو

إن هذه النتيجة، المستنبطة من طبيعة الموضوع ذاته، تؤيدها أيضًا شهادة أرسطو الواضحة؛ ففي المقالة الأولىٰ من «التحليلات الأولىٰ»، يؤكد أرسطو أنه يعلّم كيفية تكوين الأقيسة، وتحديداً كيفية إنتاجها وكيف نصير مقتدرين علىٰ صياغتها. وهذا التركيز الإنتاجي هو من خصائص «الفن» لا «العلم النظري». وعلاوة علىٰ ذلك، يعدد أرسطو في كتاب «الجدل» ثلاثة أجناس من المسائل الجدلية: العملية، والنظرية، والمنطقية.

ومن خلال تمييز المسائل المنطقية عن المسائل النظرية -التي تهدف حصراً إلىٰ الحقيقة والعلم - يبرهن أرسطو علىٰ أن المسائل المنطقية تعمل كآلات تستخدمها كل من الفلسفة العملية والنظرية معًا. فالمنطق لا يُطلب لذاته، بل لأجل العلوم والمعارف الأخرىٰ، لتسهيل تحصيل المعرفة الحقة. فلو كان المنطق علمًا في حد ذاته، لكان مقتضاه أن تمتلك قيمة تأملية ذاتية، وهو ما ينفيه أرسطو صراحةً. وقد أوضح الإسكندر الأفروديسي ذلك بجلاء في تصديره لكتاب «المواضع» (طوبيقا)، مُقرّاً بموقف أرسطو الذي مفاده أن المنطق لا يقدم علمًا بأي شيء مستقل بذاته.

الفصل الخامس: كيف يكون المنطق علمـًا

نستخلص من نصوص أرسطو ذلك التمييز اليوناني الفائق بين ضربين من المنطق: المنطق التعليمي (logica docens) المفصـول عن الأشـياء، والمنطق الاسـتعمالي (logica utens) الذي يُطبَّق في الفلسفة. فليس المنطق التعليمي علمـًا ولا جزءاً من الفلســفة، وإنما هو مجرد آلة لها. أما المنطق الاســتعمالي، فإنه يصــير بالفعل علمـًا وجزءاً من الفلســفة. في حين يدّعي اللاتينيون، باطلاً، النقيض تمامـًا، إذ موقِفٌ يُناقِضُ العقلَ ونصوصَ أرسطو نفسِه.

إنَّ المنطقَ لا يُعَدُّ عِلمـًا إلا بمقدارِ ما يُنتِجُه من علم. وفي المؤلفاتِ المنطقيةِ، التي تُشـكِّلُ تعليمَ المنطقِ، لا يُبحَثُ في شـيءٍ يستحقُّ المعرفةَ لذاتِه؛ ولذا فهو لا يُنتِجُ عِلمـًا بصــورةٍ مباشــرةٍ. وحينَ يُطبَّقُ المنطقُ علىٰ المســائلِ الفلســفيةِ، فإنه لا يحتفظُ باســمِ المنطقِ، بل يصيرُ هو العلمَ النوعيَّ الذي طُبِّقَ عليه، كالفلسفةِ الطبيعيةِ أو الرياضياتِ. فكما يتأملُ المســافرُ في الطريقِ قبلَ سُــلُوكِه، يتأملُ الفيلســوفُ في المنهجِ المنطقيِّ قبلَ تحصـيلِ المعرفةِ العلميةِ؛ وهذا التأملُ هو تعليمُ المنطقِ، أما التنفيذُ فهو الفلسـفةُ ذاتُها.

الفصل السادس: حلُّ حُجَجِ سكوتوس

بعدَ إثباتِ الحقِّ، يَسهُلُ تفنيدُ الحُجَجِ المُضادةِ التي قدَّمَها دونس سكوتوس.

يرىٰ سكوتوس أنَّ تعليمَ المنطقِ هو عِلْمٌ؛ لأنَّ المنطقيَّ يبرهنُ علىٰ خصائصِ القياسِ باستخدامِ مبادئَ لائقةٍ، تماماً كما يفعلُ أيُّ علمٍ حقيقيٍّ. ومع ذلك، فلو صحَّتْ هذه الحُجَّةُ، لكانَ كلُّ فنٍّ إنتاجيٍّ، كالطبِّ أو العمارةِ، عِلماً نظرياً أيضاً؛ إذ إنَّها تُبرهنُ هي الأخرىٰ علىٰ استنتاجاتٍ من مبادئَ لائقةٍ. فالمَنطِقيُّ لا يمتلكُ المتطلباتِ اللازمةَ لقيامِ علمٍ تأمليٍّ حقيقيٍّ؛ لأنَّ القياسَ هو مخلوقٌ عَرَضيٌّ لنا، لا مَوْضُوعٌ أزليٌّ. إنَّ الضرورةَ الموجودةَ في المنطقِ ليست ضرورةً مطلقةً، بل هي مجردُ ضرورةٍ شرطيةٍ تقومُ علىٰ فرضِ غايةٍ مَنْشودةٍ. فعلىٰ سبيلِ المثالِ، إذا أرادَ المرءُ استخلاصَ نتيجةٍ كُلِّيَّةٍ مُوجَبَةٍ، فمن الضروريِّ شرطيًّا صياغةُ قياسٍ من الضربِ الأولِ في الشكلِ الأولِ. كما يَدَّعي (سكوتوس) مخطئًا أنَّ المنطقَ التطبيقيَّ ليس علمًا؛ لأنه يمضي بناءً علىٰ مبادئَ عامةٍ لا مبادئَ خاصةٍ. وهو هنا يخلطُ واهمًا بينَ المنطقِ التطبيقيِّ برُمَّتِهِ وبينَ مَلَكَةِ المَواضِعِ (الجدل) فحسبُ. فمتىٰ ما طُبِّقَ الجزءُ البرهانيُّ (التحليليُّ) من المنطقِ علىٰ الأشياءِ الطبيعيةِ، فإنه يَمضي من مبادئِها الخاصةِ، وبذلك يَنْقَلِبُ مباشرةً إلىٰ العلمِ الطبيعيِّ ذاتِهِ.

الفصل السابع: المنطقُ ليس عقلًا

حتىٰ الآن، قد بَيَّنَّا أنَّ تَعليمَ المَنطِقِ ليسَ عِلماً. وبذاتِ الاستدلالِ، يَتَّضِحُ أنَّ المَنطِقَ ليسَ تِلكَ المَلَكَةَ المُسَمَّاةَ بـ «العَقْل». ذلكَ أنَّ المَوضُوعاتِ التي تَندَرِجُ تحتَ طائلةِ العِلمِ يَجِبُ أن تَكونَ مِن ذاتِ الجِنسِ والحالِ التي عليها تِلكَ التي يُدرِكُها العَقلُ. وبينما يُمثِّلُ العِلمُ مَلَكَةَ الاستنتاجاتِ، فإنَّ العَقْلَ هو مَلَكَةُ المَبادئِ التي تُستَنبَطُ منها تِلكَ الاستنتاجاتُ. وحيثُ إنَّ العِلْمَ يَتَعامَلُ معَ الأُمورِ الضَّروريَّةِ إطلاقاً، فإنَّهُ يَتَرَتَّبُ علىٰ ذلكَ أنَّ العَقْلَ يَجِبُ أن يَتَعامَلَ أيضاً معَ الأُمورِ الضَّروريَّةِ. فإذا لم تَكُن المَسائِلُ المَنْطِقيَّةُ ضَروريَّةً إطلاقاً، فلا يُمكنُ لِمَلَكَةِ المَنْطِقِ حينئذٍ أن تكونَ عَقلاً، مِثْلما لا يُمكنُها أن تَكونَ عِلماً.

وبالمثل، يتبين أن المنطق ليس هو الحكمة، لأن الحكمة إنما هي العلم المقترن بالتعقل. كما لا يمكن تسميته بالتعقل، الذي يعرفه أرسطو بأنه ملكة عملية مصحوبة بنطق صحيح. فالتعقل يختص بالعمل الإنساني لا بالمعرفة، ولم يزعم أحد قط أن المنطق يندرج تحت هذا الباب. فالمنطق يتعلق بالدرجة الأولىٰ بالمعرفة ويقدم الآلات لتحصيلها. وبما أن هذه النقاط واضحة بذاتها وضوحاً كافياً، فإنا نضرب عنها صفحاً لننتقل إلىٰ مسائل أخرىٰ.

الفصل الثامن: المنطق ليس صناعة

علينا بعد ذلك أن نبحث فيما إذا كان المنطق صناعة. وقد يداخل المرء الشك في ذلك بناءً علىٰ ما سبق وقررناه؛ فبينما كنا نبرهن علىٰ أن المنطق ليس علمًا، بدا كأننا نسميه صناعة، وردّه إلىٰ تلك المَلَكة. ومع ذلك، إذا دَقَّقنا النظر في تعريف أرسطو للفن في كتابه «الأخلاق إلىٰ نيقوماخوس»، فسنرىٰ أن المنطق ليس فنًا بالمعنىٰ الدقيق. يُعرِّف أرسطو الفن بأنه مَلَكة إنتاجية يصحبها عقل صحيح. ويشير الإنتاج الحقيقي إلىٰ الأفعال التي تتجاوزنا لتنفذ إلىٰ موضوع خارجي. وفي كتابه «الطبيعة»، يذكر أرسطو أن الفن هو مبدأ للفعل في غيره، مُميزاً إياه عن الطبيعة التي تعمل في ذاتها. ويُطلق الفلاسفة علىٰ فعل الطبيعة «فعلاً محايثًا»، بينما يُطلقون علىٰ فعل الفن «فعلاً متعديًا»؛ لأن الأثر المفرغ منه يوجد خارج الصانع. وبناءً علىٰ ذلك، يجب أن يكون كل مصنوع جسمانيًا وماديًا، إذ إن الفعل الذي يُتلقىٰ في غيره يجب أن يُتلقىٰ في جسم طبيعي ما. أما المنطق، فهو مَلَكة ذهنية لا ينتج فعلها أثراً خارج الذهن، بل يظل فعلها في الداخل تمامًا. ولأنه يعمل دون مادة وبمعزل عن آلة جسمانية، فلا يمكن تسمية المنطق فنًا بالمعنىٰ الدقيق.

وإذا أخذنا كلمة «فن» بمعناها الأوسع لتعني أي عملية ذهنية منظمة تمضي نحو غاية بوسائل ملائمة، فيمكن حينئذٍ تسمية المنطق فنًا. وبهذا المعنىٰ الواسع، تُسمىٰ الفلسفة التأملية أحيانًا فنًا، تمامًا كما يتحدث ابن رشد أحيانًا عن «الصنائع النظرية».

ومع ذلك، فإن هذا الاستخدام الواسع لا يكشف عن الجنس القريب للمنطق، بل عن جنس بعيد وعام للغاية. ولذلك، فإن مقولة «الفن» الأرســطية بمعناها الدقيق لا تشمل المنطق.

الفصل التاسع: المنطق ليس ملكة

بناءً على النقاط المذكورة آنفًا، ذهب البعض إلىٰ أن المنطق ليس علمًا ولا فنًا، بل يجب أن يُسمىٰ «ملكة». وقد استندوا في ذلك إلىٰ مطلع كتاب «الخطابة» لأرسطو، حيث يقرر أن الجدل والخطابة متشابهان وكلاهما ملكتان. ولكن لو أدرك هؤلاء المفكرون حقيقة ما يقولون، لعلموا أن هذا لا يجيب بشيء فيما يتعلق بالجنس الحقيقي للمنطق. ذلك أن مصطلح «ملكة» يمكن استخدامه بمعناه الواسع ليشمل كافة العلوم – العملية والتأملية والإنتاجية – لمجرد أنها تمكن العقل من القيام بفعل ما. وإذا أُخذ بهذا الاعتبار، فإن «الملكة» تعد جنسًا بعيداً للغاية.

أما حين يُستخدم مصطلح «ملكة» بمعناه الدقيق، كما يوضح الإسكندر الأفروديسي، فإنه يشير إلىٰ القدرة علىٰ المحاجة بالتساوي في موقفين متقابلين. وفي هذا المعنىٰ المحدد، لا يعد سوىٰ الجدل والخطابة ملكتين حقيقيتين، لكونهما وحدهما يؤهلاننا للدفاع عن أي من طرفي النزاع. ومن المؤكد، مع ذلك، أن أرسطو عندما يتحدث عن الجدل، فإنه لا يقصد المنطق بكليته، بل يقصد فقط الجزء الجدلي منه الموجود في كتاب «المواضع». أما الجزء البرهاني من المنطق، وهو ركنه الأساسي، فلا يمكنه المحاجة في المتناقضات؛ لأنه لا يعنىٰ إلا بالبرهنة علىٰ النتائج الصادقة والضرورية.

وبناءً عليه، فإن مصــطلح «ملكة» لا ينطبق علىٰ المنطق ككل. كما يخطئ الكثير من علماء اللاتينية في اســتخدام مصــطلح «الجدل» كمرادف أكثر رقة لعلم المنطق بأكمله. وهذا خطأ؛ فكلاهما لفظان يونانيان، لكن «الجدل» يشــير حصــراً إلىٰ ملكة المناظرة، بينما يدل «المنطق» علىٰ علم الاســتدلال بأســره. ولم يخلط أرســطو ولا شــراحه اليونانيون بين الاثنين أبداً. وفي نهاية المطاف، فإن وصــف المنطق بأنه ملكة يخفق في وضعه موضعاً صحيحاً ضمن الملكات الفكرية.

الفصل العاشر: الجنس الحقيقي للمنطق

لقد تمسكتُ دائمًا بالرأي الأكثر صوابًا – وهو الرأي الذي يبدو أن الشراح اليونانيين قد تبنوه – ومفاده أن المنطق هو آلة الفلسفة. ومن ثم، فإن جنسه القريب هو «صناعة آلية» أو «ملكة آلية». ولفهم أي نوع من الآلات هو المنطق، يجب علينا التمييز بين أنواع الآلات المختلفة؛ فالآلة هي شيء تكمن طبيعته برمتها في نفعيته لتحقيق غاية ما، فإذا نزعت عنه فائدته لتلك الغاية، لم يعد يستحق أن يُطلب لذاته.

إن بعض الآلات هي مصنوعات مادية أوجدتها الصناعة البشرية، كالبيت أو السفينة أو السيف، وهي تخدم الحياة البدنية. أما الآلات الأخرىٰ فمجردة وتتمحض في التصور الذهني، يبدعها العقل للمساعدة في تحصيل المعرفة. وهذه الآلات الذهنية هي المفاهيم التي نعبر عنها من خلال الألفاظ المنطوقة المبينة. وكما ذُكر آنفًا، فإن ألفاظ «المعقولات الأولىٰ» تدل علىٰ الأشياء مباشرة (مثل «إنسان»)، في حين أن ألفاظ «المعقولات الثانية» (مثل «جنس» أو «اسم» أو «قياس») تدل علىٰ تصوراتنا للتصورات. وهذه المعقولات الثانية هي الآلات الحقيقية لعقلنا. ولما كانت هذه المعقولات الثانوية نافعة للغاية في تحصيل المعرفة، فقد بُنيت حولها علوم بأكملها. وأعتقد أن هنالك علمين آليين من هذا القبيل الحقول المعرفية: النحو والمنطق.

لقد وُضع النحو بدافع الضرورة لتنظيم بنية الكلمات كي نتمكن من التواصل وفهم مكتشفات الآخرين عبر اللغات المختلفة.

أما المنطق، فيؤدي وظيفة مغايرة؛ إذ لا تكمن طبيعته الجوهرية في تنميق الكلام، بل في ترتيب المفاهيم. وبما أن المفاهيم واحدة لدىٰ سائر البشر بغض النظر عن اللغة، فإن المنطق علم كلي، بينما يتباين النحو بتباين الأمم. ويعتمد المنطق علىٰ النحو، إذ لا يمكننا فهم مفاهيم الآخرين دون فهم كلماتهم. وبينما يتمثل هدف النحو في سلامة النطق تيسيرًا للقراءة والاستماع، فإن هدف المنطق هو تقديم المنهج الكفيل باستكشاف المجهول من المعلوم.

فالمنطق يعلمنا كيفية ترتيب المفاهيم بدقة حتىٰ نتمكن من نيل الحقيقة، مما يجعل منه الآلة التي لا غنىٰ عنها للعلوم.

الفصل الحادي عشر: هل يندرج المنطق تحت أي من الملكات الفكرية الخمس؟

لقد تبيّن حتىٰ الآن أي نوع من الملكات هو المنطق؛ إذ إنه ملكة فكرية آلية، يُستعان بها العقل في تحصيل ملكات أخرىٰ. والآن، ينبغي لنا أن ننظر فيما إذا كان مندرجاً ضمن تلك الملكات الخمس التي أحصاها أرسطو. يقول البعض إن أرسطو، في الكتاب السادس من «الأخلاق»، أراد تسمية الملكات الرئيسة فقط؛ ومن ثمَّ، فإن ذلك التعداد كافٍ كقائمة للملكات الرئيسة.

ومع ذلك، فإن ملكة المنطق ليست ملكةً رئيسة، لكونها آليّة؛ إذ لا تُوصف آلةٌ ما بأنها رئيسة من حيث هي آلة، لأنها إنما وُجدت لأجل غيرها الذي هو غايتها، والغايةُ أشرفُ من تلك الأشياء التي وُجدت لأجلها.

وبناءً علىٰ ذلك، فهم يحتجون بأن ملكة المنطق لم يكن ينبغي إدراجها في ذلك التعداد.

وإنني، بلا شك، لا أرىٰ هذا الرد جديراً بالازدراء ولا بالتفنيد، بل أراه جديراً بمزيد من الإيضاح، لكي تُزال كلُّ صعوبة في هذه المسألة؛ إذ يبدو أنه يجب القول بأن المنطق كان متضمَّناً في ذلك التعداد للملكات.

ولم تُشمل [تلك الملكة]؛ لأنها لم يُعبر عنها صراحةً، إذ أراد أرسطو التعبير عن الملكات الرئيسية فقط. ومع ذلك، فقد شُملت أيضاً بنوعٍ ما ضمنياً وثانوياً؛ لأنه

بتسمية الملكات الرئيسية، تُشمل أيضـاً تلك الأشياء التي توجد لأجلها. تماماً كما لو أن شخصاً ما، رداً علىٰ سائلٍ يستفسر عن وجهته، أجاب: «إلىٰ روما».

فبهذا الرد، هو يشير ضمنياً إلىٰ المدن المتوسطة الأخرىٰ التي يجب أن يمر بها – مثل بولونيا أو فلورنسا – والتي لا حاجة لذكرها صراحةً لأنها ليست المقصد الرئيسي والغاية من تلك الرحلة، بل روما وحدها. وبتمثيلٍ مشـابه، اعتدنا أن نقول: «جاء الإمبراطور إلىٰ روما»، دون ذكر القادة والجنود الكثر الذين جاؤوا معه؛ لأن هؤلاء جاؤوا من أجله، وبالتالي، بتسميته وحده، نفهم ضمنياً حاشيته بأكملها.

وهكذا، فإن ملكة المنطق، بما أنها لا تملك شـرفاً في ذاتها، لم يكن ليُنص علىٰ اسمها بذاتها وعلىٰ حدة؛ ولكن بما أن شرفها بأكمله يكمن في نفعها لتحصيل الملكات الأخرىٰ، فقد شُملت ثانوياً بتسمية تلك الملكات – خاصة تلك التي تُوجه إليها بصفة رئيسية. فبتسمية «العلم»، نحن لا نشير فقط إلىٰ ملكة العلم ذاتها، بل أيضـاً إلىٰ معرفة المنهج والملكة الآلية التي يتم من خلالها تحصيل ملكة العلم. وكان هذا بالتأكيد قصد أرسطو في ذلك التعداد للملكات، كما يبدو أن كلماته تشير؛ فبقوله إن العلم هو «ملكة برهانية»، فإنه يقتضي البرهان، الذي هو الآلة لتحصيل العلم.

ومن هذا الموضـع، يُستمد تأييد قوي لرأينا: وهو أن المنطق ليس فناً ولا علماً، بل هو مجرد آلة وانضباط آلي؛ وهو نفس الشيء الذي أشار إليه بوضوح تام في الفصل التاسع من المقالة الأولىٰ من «الجدل» (Topics)، والذي شرحناه سابقاً.

ولكن قد يثير قائلٌ شكاً بناءً علىٰ ما قلناه للتو؛ فإذا كان لا ينبغي لأرسطو أن يعبر عن الملكات الفكرية التي ليست رئيسية، ويُقال إن تلك الملكات ليست رئيسية لأنها توجد لأجل غيرها، فيترتب علىٰ ذلك أنه لا ينبغي تسـمية «التعقل» (الحكمة العملية)

ولا «الصناعة» (الفن) في ذلك الموضع. وذلك لأنها توجد لأجل شيء آخر - أي أنها موجهة نحو العمل. فملكة التعقل لا فائدة منها ما لم يتبعها فعل، وملكة الصناعة لا فائدة منها ما لم يتبعها إنتاج، كما تصرح تعريفاتهما.

علاوة علىٰ ذلك، فمن المؤكد أنه من بين تلك الملكات الخمس، ثمة ملكات أشرف من غيرها، ولعل إحداها هي الأكثر...أشرف الجميع. بيد أن كل ما يحوز هذه المنزلة الأسمىٰ في أي جنس كان، هو غاية ومنتهىٰ لسائر ما يندرج في الجنس نفسه. وبناءً عليه، فإن واحدةً بعينها من تلك الملكات الخمس ستكون هي الغاية للأربع الأخرىٰ (كما لو قلنا، علىٰ سبيل المثال، إن الحكمة هي تلك الملكة، أو غيرها)؛ إذ من الضروري أن تكون بين سائر ملكات عقلنا ملكة واحدة هي الكمال الأسمىٰ للعقل ذاته، ولأجلها توجد سائر الملكات الأخرىٰ. ومن ثم، كان ينبغي لأرسطو أن يعبر عن تلك الملكة الواحدة بمفردها، ولا يتضمن الأخريات إلا علىٰ سبيل الضمن. ورداً علىٰ الشك الأول، نقول: إن ثمة فرقًا بين أن تتوجه الملكة نحو تحصيل ملكات أخرىٰ، وبين أن تتوجه الملكة نحو فعلها الخاص بها. فعندما نقول إن ملكةً ما توجد لأجل غيرها من الملكات، فإننا نقول إنها موجهةٌ نحوها بوصفها غاية، وتعملُ بمثابةِ آلةٍ لها، مما يجعلها ملكةً آليّة (وهذا هو شأنُ ملكةِ المنطق بالنسبة إلىٰ الملكاتِ الأصلية).

ولما كانت كلُّ ملكةٍ متميزةً عن غيرها من الملكات، فإنَّ الوجودَ لأجلها يعني أن تكون خادمةً لغيرها. ومع ذلك، فإنَّ توجهَ الملكةِ نحو فعلٍ ما بوصفه غايةً لها لا يُكيِّفُ بالطريقةِ ذاتها، ولا يعني أنها خادمةٌ لغيرها؛ ذلك أنَّ الفعلَ ينتمي إلىٰ الكمالِ الداخلي للصورةِ ذاتها؛ ولأنَّ الكمالَ هو صورةٌ ما، فإنه لا يوجدُ ليكونَ عاطلاً، بل ليفعل.

والملكةُ هي صـورةٌ ما و «فعلٌ أول» (actus primus)، كما يقول أرسـطو في مطلع المقالـة الثانيـةمن كتـاب «النفس»: إن التوجـه نحو الفعـل ليس خدمـةً للغير، بـل هو تحصيلٌ للكمال والتمام للنفس ذاتها.

ولهذا السـبب، ذكر أرسـطو في ذلك المقالة الثانيةمن «النفس» أن النفس علةٌ بوصفها صورةً، وفاعلاً، وغايةً. ولم يقل إن الفعل هو غاية الصورة، بل إن الصورة ذاتها هي الغاية؛ لأنه فهمها بوصفها صورةً كاملةً قد بلغت تمامها الكلي، ونعني بذلك صورةً غير عاطلة، بل عاملة (أي الصورة مع أفعالها)؛ فهذا هو ما يُسمىٰ غايةً.

وعلىٰ المنوال نفسـه، تحتل الملكات العقلية مقام الغاية حين تُؤخذ مقترنةً بأفعالها؛ فنحن نرغب في نيل ملكة الحكمة لكي نتأمل، وننشـد ملكة الفن لكي ننتج. لذا، فإن نسبة الملكات العقلية إلىٰ الأفعال التي يمكنها استثارتها تدل علىٰ كمال تلك الملكات ذاتها. فالفعل، أو القدرة علىٰ الفعل، هو كمالٌ، وكلما زادت الأفعال التي تستطيع الصورة إبرازها، كانت أشرف. أما نسبة الآلة إلىٰ الغاية التي وُجدت لأجلها، فتدل علىٰ نقص الآلة وخسـتها في ذاتها؛ لأنها توجد لأجل غيرها وتخدم غيرها، والخدمة نقصٌ. وبناءً علىٰ هذه الحجة، نقول: إن الملكة لا تُعد آليةً لمجرد كونها مهيأةً للفعل؛ بل تُسـمىٰ آلةً حين تُوجه نحو اكتسـاب ملكةٍ أخرىٰ، وتوجد لأجلها بوصـفها غايةً. وهذا هو حال ملكة المنطق بالنسبة للملكات الأخرىٰ التي تُسمىٰ «رئيسة».

وفيما يخص الشـك الثاني، يمكننا الإجابة بتوضـيح كيف أن بعض تلك الملكات الرئيسـة الخمس يرفد بعضـها الآخر، وأن بعضـها أشـرف من بعض ولها طابع الغاية. وهذا قولٌ في غاية الصـحة، ولكن يجب فهمه علىٰ وجهٍ سـليم. فإذا ما فُهم الأمر فهمًا صحيحًا، سيتضح أنه لا يمكن وصف أي من تلك الملكات بأنها آليةٌ بالنسبة للملكات

الأخرىٰ. ولكن بما أن ذلك التأمل سيكون أسمىٰ بكثير مما يخص المنطق تحديدًا، فسوف نضرب عنه صفحًا. وليكفنا في هذا المقام القول بأنه حتىٰ لو كانت إحدىٰ تلك الملكات هي الأفضل علىٰ الإطلاق وتعمل كغاية، فلا يلزم من ذلك أن تُذكر هي وحدها صراحةً دون غيرها.

فمن الممكن أن يكون الشيء نافعًا لغيره وفي الوقت ذاته يمتلك شرفًا في ذاته، مما يجعله مرغوبًا لا لأجل غيره فحسب، بل لأجل ذاته أيضًا. ونقول إن تلك الملكات هي من هذا القبيل بالنسبة للملكة الأفضل بينها جميعًا؛ فبالرغم من أنها توجد بوجهٍ ما لأجلها، إلا أنها تمتلك شرفًا ذاتيًا، بحيث إن الغاية القصوىٰ لو رُفعت، لبقيت تلك الملكات مرغوبةً في ذاتها. بيد أن ملكة المنطق ليست من هذا النوع؛ فهي توجد لأجل الملكات الأخرىٰ بحيث لا تكون لنفسها بأي حال، ولا تُطلب لذاتها، بل فقط لمساهمتها في اكتساب الملكات الأخرىٰ، كما بينا أعلاه.

ومن ثم، حين نقول إن أرسطو أراد في ذلك الموضع تسمية الملكات «الرئيسة» فقط، فإننا لا نفهم من مصطلح «رئيسة» تلك التي هي الأفضل إطلاقًا ولا يعلوها شيءٌ فحسب؛ بل نعني بها كل الملكات التي تمتلك في ذاتها شرفًا يجعلها مرغوبةً لذاتها أيضًا. فملكة التعقل وملكة الفن مرغوبتان لذاتهما، وإن كان العلم أشرف منهما، والحكمة هي الأشرف علىٰ الإطلاق؛ ولذلك وجب ذكرها جميعًا والتصريح بها، بخلاف ملكة المنطق، للسبب الذي ذكرناه.

الفصل الثاني عشر: في المنطق الثنائي وفي أصله

إن من يعتزم شرح طبيعة المنطق، يجد أن من الأهمية بمكان أن يتحدث أيضًا عن أصله ونشأته. لذا، يجب أن يُعلم أن المنطق علىٰ ضربين: أحدهما المنطق الفطري، والآخر المنطق الصناعي. المنطق الفطري هو غريزة وقوة طبيعية معينة، لا تُكتسب بدراسة بشرية، وبواسطتها يتمكن حتىٰ الرجال غير المتعلمين من صياغة القياسات والحجج دون أي معرفة بصناعة الجدل. وبواسطة هذا المنطق الفطري تفلسف الحكماء القدماء؛ فقبل أن يدون أحد أو يدرّس المنطق كصناعة، كانوا -بإرشاد من الغريزة الطبيعية- يتبعون منهجًا معينًا في تأمل الأشياء، وبمجرد تقرير مبادئ معلومة بعينها، كانوا ينطلقون منها إلىٰ ما هو مجهول.

بيد أن الفلاسفة اللاحقين، ومن خلال قراءة مؤلفاتهم، لم يتعلموا الفلسفة فحسب، بل تعلموا المنطق أيضًا بوجه من الوجوه. فمن خلال فحص أسلوب ومنهج التفلسف، ردوها إلىٰ قواعد وإلىٰ صناعة، وهكذا صنفوا المنطق الذي يُسمىٰ بالمنطق الصناعي. وينسب أرسطو هذا الفضل لنفسه في نهاية المقالة الثانيةمن «دحض السوفسطائيين»، حيث يقرر أنه لما لم يسبقه أحد بتعليم أي شيء عن القياسات، فقد كان هو أول من قدم لنا هذه الخدمة ووضع أصول المنطق الصناعي.

ويشهد في بداية المقالة الأولىٰ من «الخطابة» بأن فن الخطابة كان له أصل مماثل. فقبل أن يكتب أي شخص في تلك الصناعة، كان الكثير من الرجال، مدفوعين بغريزة طبيعية معينة، يستخدمون خطابة فطرية بغرض الإقناع؛ وبعد ذلك جمع آخرون من

خطبهم قواعد وأصــولاً، ومن خلال صــياغة هذه القواعد في فنٍ ما، وضــعوا البلاغة الصناعية.

وبما أن الناس قد تحدثوا بمقتضــىٰ الفن قبل أن يتحدثوا عن الفن، فقد وُجد الخطباء قبل علماء البلاغة، ووُجدت الفلسفة قبل المنطق.

ويتضــح من هذا أن المنطق الصــناعي، الذي نتحدث عنه الآن، هو بمعنىٰ ما نتاج وثمرة للفلسفة؛ إذ لم يكن ليضعه أو يولده إلا الفلاسفة وحدهم، ومن خلال ممارسة التفلسف. ومع ذلك، فقد استمد أصله بصفة خاصة من الفلسفة التأملية التي تهدف إلىٰ المعرفة. فقد وجب أولاً أن يُزوَّد العقل بإدراك الأشــياء قبل أن يتمكن من صــياغة فن المنطق، الذي يُعنىٰ بكيفية ومنهج التفلسف، وكان مقصوداً به لمساعدة الآخرين.

لقد كان بوســعنا حقاً أن نتفلســف بالمنطق الطبيعي وحده، كما فعل الكثيرون، ولكن بصعوبة وعناء شديدين حتىٰ إنه لا ينال الفلسفة ومعرفة الأشياء إلا القليلون جداً – وهم أولئك الذين يتمتعون بأثقب الأذهان فحسب.

بيد أن هذا المنطق الصــناعي، الذي وضــعه أرســطو، قد مهد لنا طريق التفلســف بشكل عجيب، وصيّر الفلسفة برمتها أيسر معرفةً. وبناءً علىٰ ذلك، كانت الفلسفة هي علة المنطق بوصــفها علة فاعلة وعلة غائية علىٰ حد ســواء؛ إذ أوجد الفلاســفةُ المنطقَ من أجل الفلسفة، وذلك لجعل طريق التفلسف.

ومع أن المنطق قد وُضع من قِبَل الفلاسفة لأجل الفلسفة وحدها، فقد حدث أنه بمجرد ظهوره، وُجِد نافعًا لجميع العلوم الأخرىٰ أيضًــا. ومع ذلك، لا ينبغي بناءً علىٰ ذلك أن يُسمىٰ آلةً لجميع العلوم، بل للفلسفة وحدها؛ إذ وضعته الفلسفة وحدها ومن أجل الفلســفة وحدها. ولم تكن الصــنائع قادرةً علىٰ توليد المنطق، ولا كانت هي العلة

الغائية لتوليده؛ بل كانت الفلسفة وحدها هي العلة-الفلسفة النظرية بالدرجة الأولىٰ، والعملية بالدرجة الثانية، كما سنبين لاحقًا. أما كون المنطق مفيدًا للصنائع أيضًا، فرغم أنه لا يتعارض مع قصد الفلاسفة الذين أوجدوه، إلا أنه يقع خارج نطاق قصدهم.

وهكذا أيضًا، يصنع الصانع سيفًا للقتال لا لتقطيع الخبز؛ ومع ذلك، فبمجرد صنع السيف، يمكن أيضًا تكييفه لتقطيع الخبز ولاستخدامات أخرىٰ كثيرة تتجاوز قصد صانعه.

ومن كل هذا نستنتج - والأمرُ بيّنٌ في ذاته - أن المنطق كان متأخرًا عن الفلسفة ومتقدمًا عليها في آنٍ واحد. ففي عقول أولئك الذين كانوا أول من وضع المنطق، لا بد أن مَلَكات العلوم كانت سابقة بالضرورة علىٰ مَلَكة المنطق؛ أما عند الآخرين، الذين بدأوا في استخدام المنطق بمجرد إيجاده، يجب أن تكون ملكة المنطق متقدمة، ليس لأن الضرورة تقتضي ذلك، بل من أجل نفعٍ أكبر وسهولةٍ في التفلسف. بيد أن المنطق الفطري يسبق ملكة الفلسفة بالضرورة لدىٰ جميع البشر؛ فإذا افتقر المرء إلىٰ هذه الفطنة الطبيعية، فإنه يكون غير لائق بالكلية للتفلسف، إذ يكون محرومـًا بطبعه من المعينات اللازمة لهذه المهمة.

وعلاوة علىٰ ذلك، إذا ما نظرنا في حالة المنطق الصناعي إلىٰ مبدئه وأصله وغايته، جاز لنا أن نسميه علمـًا من حيث إنه نشأ من العلوم ولأجلها. أما إذا نظرنا إلىٰ طبيعته الخاصة في ذاتها، فإنه ليس علمـًا، بل هو آلة للعلوم، وهو أشبه بالصناعات منه بالعلوم؛ لأنه يتعامل مع أشياء يمكننا صنعها ويعلم كيفية إيجادها، وهو ما تفعله الصناعات أيضـًا. وهذا يمكن إثباته أيضـًا من أصل المنطق نفسه، ومن غاية وقصد واضعيه؛ إذ يبدو أن الفلاسفة لم يصنفوه لغرض آخر سوىٰ أن يكون آلة نافعة لغيرهم في ممارسة

التفلسف. ولا أرغب هنا في إغفال حجة لبعض الرجال، والتي رغم كونها واهية وصبيانية، قد تُربك الشباب والمبتدئين. فقد حاول البعض، رغبةً منهم في الظهور بمظهر أصحاب المذاهب الجديدة، تصحيح رأي اليونانيين؛ فبينما يذهب اليونانيون إلىٰ أن المنطق آلة للفلسفة، يزعم هؤلاء أن هذه التسمية غير صحيحة، بحجة أن الآلات هي تلك الأشياء التي تُدرَّس في المنطق، وليس المنطق في حد ذاته؛ إذ يقولون إن القياس، والقياس المضمر، والاستقراء، والبرهان، وأمثالها هي الآلات المنطقية؛ وهي التي يستخدمها الفيلسوف، وليس المنطق برمته. لذا، لا ينبغي تسمية المنطق نفسه آلة، بل هو مَلَكة تصنع الآلات.

وهذا بلا شك نقد صبياني، وكأن أحداً من اليونانيين أو المفكرين اللاحقين كان من الحمق بحيث يقول إن العلم يستخدم متن المنطق بأكمله كآلة. وبما أن أحداً لم يقل ذلك قط، بل فَهِم الجميع أن المنطق آلة للفلسفة بمعنىٰ أنه يمد الفلسفة بالآلات، فمن الواضح أن هؤلاء القوم يتنازعون حول التسمية فقط، بينما نحن متفقون علىٰ جوهر المسألة. فما كان أحد من اليونانيين أو الفلاسفة اللاحقين يجهل الآلات التي تستخدمها الفلسفة؛ وإنما التسمية وحدها هي ما أشكل عليهم. ومع ذلك، فإن هذا لا يشكل صعوبة بالنسبة لنا؛ إذ إن النسبة التي تربط المباحث المنطقية بالمباحث الفلسفية هي ذاتها النسبة التي تربط المنطق ككل بالفلسفة نفسها. وبما أن العلوم تعتمد علىٰ الأشياء، ويمكن تسمية المنطق آلةً بالنسبة إلىٰ الفلسفة؛ لأن الأشياء التي تُبحث في المنطق هي آلاتٌ لمعرفة الأشياء المبحوثة في الفلسفة، شريطة ألا نعني باسم «الآلة» شيئاً سوىٰ «علم آلي»، وهو ما يؤكدون هم أيضاً أن المنطق كذلك.

الفصل الثالث عشر: في غاية المنطق

وبما أن ماهية كل آلة وفصلها النوعي يُستمدان من غايتها، فلا يكفي أن نكون قد عرفنا الجنس القريب للمنطق ما لم نعرف غايته الخاصة أيضًا. لقد ذكرنا بالفعل شيئًا حول هذا عند تمييزنا المنطق عن النحو، ولكن لا يزال هناك ما ينبغي قوله لتحقيق الفهم الكامل له.

لقد اعتاد الكثيرون وضع التعريف التالي للمنطق: «المنطق آلة الفلسفة، وضعه الفلاسفة للتمييز في الفلسفة بين الحق والباطل، وبين الخير والشر». فقد أرادوا بذلك التعبير عن غاية مزدوجة، إذ إن المنطق هو آلة لكلا فرعي الفلسفة. فالفلسفة النظرية تُعنىٰ بالحق والباطل، أي بالإدراك، لأن الإدراك إنما يكون للحق والباطل؛ أما الفلسفة العملية فتُعنىٰ بالخير والشر، أي بالفعل، لكي نختار عند الفعل الخير ونهرب من الشر.

ومن ثم، قصدوا الإشارة إلىٰ أن غاية المنطق هي التمييز في الفلسفة النظرية بين الحق والباطل، وفي الفلسفة العملية بين الخير والشر. وقد قادهم إلىٰ هذا الاعتبارِ اتفاقُ الجميع علىٰ أن المنطق هو آلة لكلا فرعي الفلسفة.

ويبدو أيضًا أن رأيهم هذا يتأيّد بشهادة أرسطو، الذي يقول في الفصل الثامن من المقالة الأولىٰ من كتاب «المواضع الجدلية» (الطوبيقا) إن المنطق آلة لشطري الفلسفة، وهو يسهم في إدراك الحق في الشق النظري، وفي الاختيار والاجتناب في الشق العملي. بيد أن الاختيار يكون للخير، والاجتناب يكون للشر.

علىٰ أن هذا الرأي لا يرضيني؛ إذ أرىٰ أنه يكفينا القول بأن غاية المنطق هي تمييز الصدق من الكذب في الفلسفة - وكأننا نقول إن المعرفة هي غاية المنطق ككل - وأنه لا ينبغي ذِكر الخير والشر، لأن هذه الإضافة حشوٌ وقصورٌ في التعريف. وهذا ما سنبينه بيسر وسهولة. فأولاً، نحن نُسلم بأن المنطق هو آلة لكل من الفلسفة النظرية والعملية علىٰ حد سواء. ومع ذلك، فإننا نقول إنه لا ينبغي في تعريف المنطق الإشارة إلىٰ الخير والشر، بل إلىٰ الصدق والكذب فحسب؛ لأننا بهذا النحو نُعبر تعبيراً كافياً وتاماً عن منفعة المنطق وغاية ذاته؛ ذلك لأن الصدق والكذب، ومعرفتهما، لهما موضع ليس فقط في الفلسفة التأملية، بل وفي الفلسفة العملية وفي سائر الصناعات أيضاً، كما صرح أرسطو بوضوح في الفصل الثاني من الكتاب السادس من كتاب «الأخلاق». ففي جميع الانضباطات العلمية، يُطلب تحصيل المعرفة والتمييز بين الصدق والكذب. والفرق الوحيد هو أن العلوم التأملية ليس لها غاية سوىٰ المعرفة، بينما تطلب سائر العلوم المعرفة لا لذاتها، بل من أجل العمل.

وقد علمنا أرسطو هذا فيما يخص الصناعات في الموضع الثالث والعشرين من الكتاب السابع من «ما بعد الطبيعة»، حيث ذكر أن لكل صناعة جزأين: جزء تعليمي، وهو الذي يمنح المعرفة بالصناعة ذاتها، وجزء آخر يعمل بناءً علىٰ تلك المعرفة. وبالمثل، تنقسم الفلسفة العملية أيضاً إلىٰ جزء تعليمي وجزء عملي. والجزء التعليمي متضمن في الكتب الأخلاقية والسياسية، التي من خلال قراءتها ندرك معرفة الفضائل والرذائل، ونتعلم الحق المتعلق بالأفعال الخيرة والشريرة؛ لكننا لا نتحول للعمل بعد، وإن كنا بتلك المعرفة نصبح أكثر أهلية للعمل الصالح. ذلك أن الفعل يتلو المعرفة ويقع خارج نطاق الكتب الأخلاقية. ومن هنا قال أرسطو في الفصل الثالث من المقالة

الأولىٰ من «الأخلاق» إن الشـاب ليس بمستمع مناسـب لذلك العلم، لأنه يتبع أهواءه؛ والغاية ليست المعرفة بل العمل. أي أنه قصد أنه في تلك الكتب لا يقرر سوىٰ المعرفة بالأمور الواجب فعلها، وأن هذه المعرفة لا طائل منها ما لم يتبعها العمل.

هكذا يقع الخير والشر تحت دائرة العمل من جهة، وتحت دائرة المعرفة من جهة أخرىٰ. فهما يقعان تحت العمل من حيث وجودهما الواقعي، وبهذا الاعتبار يُسـميان علىٰ وجه الدقة خيراً وشراً. أما وقوعهما تحت المعرفة فمن حيث تصورهما في الذهن – كما يقول اللاتينيون: وفقـًا لـــ «الوجود الحقيقي» و«الوجود المعلوم» – وفي هذا الصـدد يُردَّان إلىٰ الحق والباطل. فكل معرفة لذهننا، وكل إثبات أو نفي، هو صـادق أو كاذب، سواء تعلق الأمر بأشياء خيرة أو شريرة، أو نافعة أو ضارة، أو أي مسألة أخرىٰ تنتمي إلىٰ أي نظام معرفي كان.

وعليه، فإن الحق والباطل يشـملان جميع العلوم التعليمية؛ ولا يمكننا إنكار ذلك إذا كان من المؤكد والمقطوع به أن في كل منها تُورث معرفة ما، سـواء كانت تتعلق بأمور تُعرف، أو أمور تُفعل، أو أمور تُصـنع. وأرسـطو نفسـه يقر بذلك في الموضـع المذكور سلفـًا بخصوص العلم الأخلاقي، حين يقول إننا يجب ألا نطلب براهين دقيقة في ذلك العلم، بل نكتفي بما تسمح به طبيعة الموضوع. فيقول: «يجب أن نرضىٰ إذا ما بيّنّا الحق في خطوطه العريضة ورسمه الإجمالي». فهو يؤكد بذلك أنه سيقدم الحقيقة فيما يتعلق بالأمور التي يجب اختيارها والأمور التي يجب اجتنابها.

ويمكن أيضـًا استقاء حجة من المنطق نفسـه ومن الآلات المنطقية لإثبات هذه النقطة. فبما أن لكل فن وللعلم الأخلاقي جزءان – أحدهما يُعلّم ويورث المعرفة، والآخر يعمل – فإن المنطق هو الآلة المستخدمة في الجزء التعليمي. ذلك أن المعماري

يمكنه بالفعل استخدام الفن المنطقي في تعليم فن البناء، ولكن ليس في العملية نفسها ولا في تشييد المنزل. ولذلك، فإن للمنطق، وفقاً لطبيعته الخاصة، الغاية في المعرفة لا في العمل. أما المعرفة فهي، بالذات، تتعلق بالحق والباطل، ولا تتعلق بالخير والشر إلا بالعرض.

والآلات المنطقية نفسها أيضاً، إذا ما نظرنا في قوتها وطبيعتها، فهي بذاتها مهيأة للتمييز بين الحق والباطل، لا بين الخير والشر، إلا بالعرض، من حيث إن الصدق والكذب قد يصادف وجودهما في أشياء خيرة أو شريرة. وهذا يبدو جلياً في حد ذاته ولا يحتاج إلىٰ برهان. ومع ذلك، فهو مستخلص بوضوح أيضاً من قول أرسطو في كتاب «التحليلات الأولىٰ».

فبعد أن تحدث في المقالة الأولىٰ عن بناء القياس وطبيعته، انتقل في المقالة الثانيةللنظر في خواص القياس وقواه بعد بنائه؛ ومن بين ما علمه في هذا الصدد: أنه إذا كانت مقدمات القياس صادقة، فيجب بالضرورة أن تكون النتيجة صادقة أيضاً؛ أما إذا كانت كاذبة، فليس بالضرورة أن تكون النتيجة كاذبة، إذ يمكن استنتاج نتيجة صادقة من مقدمات كاذبة. لكن أرسطو لم يُعلّم أبداً ما إذا كانت المقدمات الخيرة تستلزم نتيجة خيرة أو شريرة، لأن مثل هذا النظر سيكون غريباً تماماً عن طبيعة القياس.

وكذلك في كتاب «العبارة»، علّم أن الشرط الجوهري لكل قضية هو أن تكون صادقة أو كاذبة؛ ولم يتساءل عما إذا كانت خيرة أو شريرة. وفي سائر ذلك الكتاب، وكذا في سائر كتب «التحليلات»، نرىٰ ذكراً متكرراً جداً للحق والباطل، لا للخير والشر، لأن طبيعة جميع الآلات المنطقية موجهة بالذات نحو الحق والباطل، لا نحو الخير والشر.

ولذلك، فإن هذا النظر في القضية والقياس إما أن يكون عامًا وشاملاً لجميع العلوم، أو خاصًا بالعلوم النظرية. فإذا كان خاصًا، فذلك خلل؛ إذ يجب أن يكون المنطق هو الآلة المشتركة لجميع العلوم، أو علىٰ الأقل لجميع أجزاء الفلسفة، ولا سيما ذلك الجزء من المنطق الوارد في كتاب «العبارة» وكتاب «التحليلات الأولىٰ». أما إذا كان عامًا، كما ينبغي له أن يكون، ففي الكتب الأخلاقية أيضًا تكون كل قضية إما صادقة أو كاذبة، وكل قياس يخلص إلىٰ الصدق أو الكذب. غير أن الخير والشر هما في الحقيقة من أحوال المادة، تمامًا مثل الصحة والمرض، والأزلي والفاسد، والصلابة واللين، والحرارة والبرودة؛ وهذه الأحوال وأمثالها لا ينظر إليها المنطق وسائر الأدوات المنطقية إلا بالعرض. ولذلك، إذا أدرجنا الخير والشر في تعريف المنطق، فكأننا، من خلال استعراض العديد من الأحوال الأخرىٰ للموضوعات أيضًا، نقول إن المنطق آلة نميز بها الخير عن الرديء، والحارَّ عن البارد، والصلبَ عن اللين. ولكن إذا كان هذا محالاً – وكما هو مؤكد فإنه في غاية الإحالة – فيترتب علىٰ ذلك أنه يكفينا أن نشتق تعريف المنطق من إدراك الحق، أو تمييز الحق من الباطل، بوصف ذلك الغاية القصوىٰ للمنطق وأعمَّ الشروط المشتركة بين جميع العلوم وسائر الموضوعات، وهو شرط يستوعب كافة الشروط الخاصة الأخرىٰ المتعلقة بموضوعات بعينها. ويبدو أن ابن رشد لم يكن غافلاً عن هذا؛ ففي الشرح الخامس والثلاثين علىٰ المقالة الأولىٰ من السماع الطبيعي، وفي المقالة الثانية، الفصل الأول، من تلخيص ما بعد الطبيعة، يقول إن المنطق آلةٌ بها يُميَّز الحق من الباطل؛ ولم يقل شيئًا عن الخير والشر.

أما بالنسبة لأرسطو في المقالة الأولىٰ من «المواضع» (الطوبيقا)، الفصل التاسع، حيث يذكر أن المسائل الأخلاقية تتعلق بالاختيار والاجتناب، والمسائل النظرية

بمعرفة الحقيقة، والمسائل المنطقية في حد ذاتها لا تتعلق بأي منهما، ومع ذلك فهي تتعلق بكليهما من حيث هي آلات مساعدة في تحصيل كليهما، فنحن نجيب بأن أرسطو لا يعني أن المنطق يساهم في الاختيار والاجتناب لكونه، بذاته ومباشرة، آلة تساهم في إجادة العمل. بل يقصد أنه يساهم في إجادة العمل من خلال معرفة الحقيقة المتعلقة بالأمور الواجب فعلها، وذلك عبر إدراك وسيط ومتدخل. ولماذا إذن آثر ذكر العمل في المسائل الأخلاقية بدلاً من الإدراك؟ والسبب هو أن العمل يحتل المكانة الرئيسية هناك، إذ هو الغاية القصوىٰ والرئيسية التي يتجه إليها كل إدراك في تلك العلوم. ولذلك، لم يكن بوسع أرسطو أن يتحدث بغير ذلك عن غاية الفلسفة العملية ونطاقها.

ولكن ينبغي ملاحظة أن الإدراك والعمل يرتبطان بنحوٍ ما بالانضباط الأخلاقي، وبنحوٍ آخر بالمنطق. فالمنطق ينظر في المقام الأول إلىٰ معرفة الحقيقة، وفي المقام الثاني إلىٰ العمل من خلال وساطة الإدراك؛ أما الفلسفة الأخلاقية، فتنظر إلىٰ العمل في المقام الأول وإلىٰ الإدراك في المقام الثاني، لأن الإدراك هناك يكون من أجل العمل بوصفه غايته.

وهذا المعنىٰ الذي قصده أرسطو في هذا الموضع يصرح به هو نفسه في الكلمات التي تلي ذلك، حين يقول: «فإن بعض المسائل من المفيد معرفتها فقط من أجل الاختيار والاجتناب». ويجب ملاحظة كلمة «معرفة» بعناية، لأنها تدل علىٰ أن المسائل الأخلاقية تقع أولاً تحت طائلة الإدراك، ثم تتعلق بعد ذلك بالاختيار والاجتناب؛ وبالفعل، فإنه يوجه كل إدراك لهذه المسائل نحو هذه الغاية النهائية. فهو يقصد إذن أن المسائل المنطقية تتعلق هي الأخرىٰ بالاختيار والاجتناب بقدر ما تؤدي إلىٰ إدراك تلك المسائل الأخلاقية.

ومما قلناه للتو، يمكن أيضـاً استخلاص السبب في أن المنطق هو قبل كل شيء آلة للفلسـفة النظرية، ولا يكون آلة للعلوم الأخرىٰ إلا في المقام الثاني. فالمنطق آلة تسـاهم بذاتها في المعرفة، لا بذاتها في العمل. ولذلك تشـترك العلوم في فائدة المنطق بقدر اشتراكها في الإدراك المعرفي. فالعلوم النظرية تنشد الإدراك بذاته وفي المقام الأول، ولا شـيء وراء ذلك؛ ومن هنا يسـاهم المنطق فيها في المقام الأول. أما العلوم العملية وجميع الفنون فلا تنشد الإدراك في المقام الأول بل في المقام الثاني؛ ولذلك فإن المنطق لا يكون آلة لها إلا ثانوياً.

والسـبب في أن المنطق يُسـمىٰ عادةً آلة للفلسـفة، بنوعيها النظري والعملي، ولا يُسمىٰ بالمثل آلة للفنون، ليس أنها تسهم في الفلسفة العملية أكثر مما تسهم في الصنائع؛ ليس لأن نفعها متساوٍ بالنسبة إلىٰ هذه جميعاً، وهو أقل منه بالنسبة إلىٰ العلوم النظرية، بل لأن علة التسـمية مأخوذة من قصـد وغرض واضـعيها. ذلك أن الفلاسـفة هم من وضعوا المنطق، ووضعوه من أجل الفلسفة لا من أجل الصنائع؛ ولذا سُمي آلةً للفلسفة لا للصنائع. ومن هنا، فقد اتضح الآن نفع المنطق وغايته.

الفصل الرابع عشر: في عرض آراء الآخرين بخصوص موضوع المنطق

بما أنه قد جرىٰ تبيان غاية المنطق، فلا بد من قول شـيء بخصـوص موضـوعه، الذي ثار حوله جدل كبير بين اللاتين؛ وهو جدل استمر بين المفكرين المتأخرين حتىٰ عصـرنا هذا. فقد ذهب توما إلىٰ أن المعقولات الذهنية هي موضـوع المنطق، بينما ذهب سـكوتوس إلىٰ أنه القياس، وألبيرت إلىٰ أنه الحِجاج؛ وذهب آخرون إلىٰ أنه المعقولات الثانية من حيث هي آلات للتعريف (كما يقولون هم)، وربما ذهب غيرهم إلىٰ شـيء آخر. ويبدو أنهم جميعـًا قد اعتمدوا، كلٌ في نصـرة رأيه، علىٰ حجة واحدة بعينها، مستمدة من الشـروط المعتبرة في موضـوع العلم وكما أوضـح أرسطو في كتاب «البرهان»؛ فكل ما اسـتوفىٰ تلك الشـروط كافة يبدو أنه يجب أن يُقرر موضـوعـًا لعلم المنطق؛ وبناءً عليه، فقد كدح كل منهم ليبرهن علىٰ أن ما اقترحه قد اسـتوفىٰ تلك الشروط.

وقد قضـيتُ دومـًا بأن هذا النزاع بينهم باطل، وأنه كصـراع العميان، إذ لم يدرك أحد منهم لا ماهية علم المنطق، ولا أي نوع من الموضـوعات ينبغي أن يُبتغىٰ فيه. ولذلك، يمكن تفنيدهم جميعـًا بحجة واحدة وبجهد واحد، وهو إيضـاح الحق ذاته. وبناءً عليه، وعبر تنحية النزاعات حول أوهامهم جانبـًا، يجب علينا المضـي في بيان الحق؛ فبمجرد معرفته، سيمحو بيسر الخطأ الشائع بينهم جميعـًا.

الفصل الخامس عشر: في معاني كلمة «الموضوع»

بما أن المسألة الماثلة أمامنا تتعلق بموضوع المنطق، فلا ينبغي لنا أن نجهل تعدد الوجوه التي يُؤخذ بها «الموضوع»، لئلا نتخبط في غمرة اللبس كما يبدو أن غيرنا قد فعل. ولهذا المصطلح دلالات كثيرة، يجب تجاوز جملة منها لكونها لا تخدم غرضنا الحالي، ولا سيما أنها مستفيضة وشائعة، ولا يكاد يجهلها أحد من الفلاسفة. وحسبنا في الوقت الحاضر أن لنتأمل في ذلك المعنىٰ الواحد الذي يُطلق فيه لفظ «الموضوع» علىٰ الشيء المبحوث فيه في علم أو تخصص ما، وهو ما يُسمىٰ أيضًا عادةً بـ «المادة الموضوعة». ومع ذلك، فإن هذا المعنىٰ لا يزال يكتنفه الغموض وينقسم إلىٰ دلالات شتىٰ، يجب النظر فيها بعناية؛ إذ لا يعرفها إلا القليل، وبسبب الجهل بها يقع الكثيرون في الزلل.

أولاً، قد يُؤخذ «الموضوع» بمعناه الأعم، بحيث يُسمىٰ «موضوعًا» كل ما يُبحث فيه في علم أو فن ما. وعلىٰ هذا النحو، فإن مبادئ الموضوع وأعراضه قد تُسمىٰ موضوعًا في العلم، نظراً للنظر فيها فيه. وكذلك الحال في الفن، حيث يمكن تسمية الغاية، والأمور المرتبة لأجل الغاية، وكل ما يُعالج فيه، موضوعًا له. وهكذا في الطب، فإن جسم الإنسان، والصحة، والمرض، والعلاجات،

ويمكن تسمية العلامات جميعًا بالموضوع، لأن كل هذه تقع تحت نظر الطبيب. وبمعنىٰ آخر وأكثر دقة، لا يُقصد بالموضوع كل ما يُعالج في صناعة ما، بل يُقصد به

فقط ذلك الذي تنطبق عليه شـروط محددة ومعينة. وهذه الشـروط من نوع واحد في موضـوع العلم التأملي، ومن نوع آخر في التخصصـات الأخرىٰ غير التأملية. ولتسـمية هذه الأخيرة جميعًا بمصـطلح واحد، ولتمييزها عن العلوم التأملية، يمكننا أن نسـميها «الصـناعات العملية»، للسـبب الذي سبق شـرحه بإسـهاب أعلاه؛ ذلك أن الصـناعات العملية غايتها العمل، بينما العلوم النظرية غايتها العلم.

وقد شـرحنا شـروط موضـوع العلم التأملي بعناية في موضـع آخر؛ لذا، سـنعرضـها هنا باختصـار: يجب أن يكون الموضـوع موجودًا ضـروريًا، ويجب أن يكون معلومًا مسـبقًا من حيث دلالة اسـمه ومن حيث ماهيته. كما يجب أن تكون له أعراض ذاتية ومبادئ خاصـة، لكي يمكن البرهنة علىٰ تلك الأعراض من خلال هذه المبادئ. ولا ينبغي للفيلسـوف المنشـغل بتأمل مثل هذا الموضـوع أن يكون له غرض آخر سـوىٰ المعرفة، أي فَهْم أعراض ذلك الموضـوع ومبادئه. ومن ثم، قد يُسـمىٰ موضـوع العلم «موضوع البرهان»، أو «الموضوع المبحوث عنه»؛ إذ إن أعراضه هي التي يُبرهن عليها وتُعرف من خلاله. هذا هو، إذن، موضوع العلم التأملي.

أما حال الصـناعة العملية وموضـوعها فمختلف؛ إذ إنه بالرغم من أن مثل هذه الصـناعة لا يمكن أن توجد بدون موضـوع، فإنها تتقوم وتعتمد علىٰ الغاية التي تسـعىٰ إلىٰ إنتاجها، لا علىٰ الموضـوع. ومن ثم، ففي مثل هذه التخصـصـات، تُسـمىٰ الغاية أحيانـًا «موضوعـًا» علىٰ سبيل المجاز؛ كما لو قلنا إن الصحة هي موضوع الطب.

فالعلاقة التي تربط الموضوع بالعلم، هي نفس العلاقة التي تربط الغاية بالصناعة، إذ إن الصـناعة تتقوم بالغاية كما يتقوم العلم بالموضـوع. ومع ذلك، فإن هذا أسـلوب غير دقيق في التعبير، لأن هذه التخصصات، إلىٰ جانب الغاية، لها أيضـًا موضوع يسمىٰ

كذلك بالمعنىٰ الحقيقي ومتميز عن الغاية. وهكذا، فإن للطب بدن الإنســان، الذي يرغب فيه إما في إيجاد الصــحة أو حفظها. ولذلك، إذا أردنا التحدث بدقة، فيجب أن نسـمي بدن الإنسـان موضـوع الطب، ولا نسـمي الصـحة الموضـوع، بل الغاية. وعلىٰ المنوال نفسـه، فإن موضـوع الفلسـفة الأخلاقية هو النفس البشـرية؛ فكما أن الطب هو مداوي الأبدان، كذلك الفلســفة الأخلاقية هي مداوية النفوس. أما غايتها، فهي الفضــائل، أو الأفعال الصــالحة، التي تتقوم بها السـعادة. وكذلك البنّاء، فمادته الموضـوعة هي الحجارة، والملاط، والخشـب، ونحو ذلك؛ بيد أن غايته هي صـورة البيت التي يروم إيجادها.

وللغاية نفسـها أيضـًا شـروط معينة، تكون بها شـبيهة بموضـوع العلم من وجه، ومباينة له من وجه آخر. فوجه الشـبه هو وجوب كونها معلومة مسـبقـًا...ما يدل عليه اسمه. ومع ذلك، فهو مباين؛ لأنه لا يُفترض بوصفه موجوداً، بل بالأحرىٰ بوصفه غير موجود بعد، وكشيء يتعين علينا إيجاده. وبناءً علىٰ ذلك، فإن «الموضوع» يُعلم مسبقـًا من حيث كونه كائنـًا، في حين أن «الغاية» تُعلم مسـبقـًا لا من حيث كونها كائنة – إذ إنها لم توجد بعد– بل من حيث إنها قابلة للصـيرورة والوجود. ويمكن أن يكون لها بالفعل سمات ومبادئ، ولكن بطريقة مختلفة تمامـًا عن «موضوع العلم».

إن هذا الأمر جدير جداً بالفهم؛ إذ يجب أن نعلم أن هناك صــناعات كثيرة لها غايتان، والمنطق يشــبهها في ذلك، كما بيّنّا في موضــع آخر. وتتمثل هذه في جميع تلك الصناعات التي تنتج آلة ما؛ فصناعة العمارة مثلاً ترنو لإنتاج بيت بوصفه آلة نتمكن من السـكن فيها. ولذلك فإن البيت نفســه المراد إنتاجه هو غاية تلك الصــناعة؛ ولكن لما كانت كل آلة تُصــنع من أجل اسـتخدام ما ولغاية أبعد وأكثر جوهرية، فإن اســتخدام

البيت نفسه، أو المنفعة التي نجنيها منه، هي غاية أخرىٰ لتلك الصناعة -كالسكنىٰ، أو حفظ الأمتعة المنزلية، أو ما شابه ذلك. وهذه الأخيرة تسمىٰ الغاية الخارجية للعمارة، بينما يُعد البيت غايتها الداخلية؛ لأن البيت يُدرك ويُنتج بواسطة الصناعة ذاتها، في حين أن السكن لا يوجده البنّاء، بل يحدث خارج صناعة البناء بواسطة شخص آخر يستخدم البيت بعد بنائه.

إن جزءاً كبيراً من الصناعات هو من هذا القبيل، ونعني بها جميع تلك التي تترك وراءها «عملاً» (نتاجًا) بجانب «العملية».

فكل عمل من هذا النوع هو آلة صاغتها الصناعة لمنفعة الإنسان وراحته. وهناك أيضـًا بعض الصناعات التي لا تترك وراءها عملاً، بل تنتج عملية فقط؛ فعلىٰ سبيل المثال، تنتج صناعة الملاحة العملية المسماة بالإبحار. ومع ذلك، فإن هذا الإبحار أيضـًا لم يكن ليُطلب لذاته ما لم يكن هناك غرض آخر يتبعها خيرٌ تُفعل لأجله؛ كزيارة القبر المقدس، أو شن الحرب، أو نقل البضائع، أو غير ذلك من الغايات البشرية. أما الطب، فله غاية واحدة يُنتجها هو نفسه، لا من أجل غاية خارجية أخرىٰ. فهو يُنتج الصحة التي، وإن كانت نافعة لأفعالٍ كثيرة، تظل مطلوبةً في ذاتها حتىٰ لو لم يتبعها أي خير آخر. وهذا يبيّن بالفعل شرف هذه الصناعة؛ ذلك أن الصناعات الأخرىٰ، سواء أنتجت فعلاً أو عملاً، لا تُنتج شيئـًا مطلوبـًا لذاته، بل شيئـًا مطلوبـًا لأجل غاية خارجية أخرىٰ هي آثرُ بالاختيار؛ وتلك الغاية لعلها تُطلب هي نفسها لغيرها، حتىٰ تنتهي غايات الصناعات كافة في المحصلة إلىٰ السعادة المدنية بوصفها الغاية القصوىٰ لها جميعـًا. أما الصحة، فهي إما جزءٌ من السعادة ذاتها، أو علىٰ الأقل شرطٌ لا يمكن للسعادة أن توجد بدونه. ونحن لا نسمي الطب علمًا، والأطباءُ مخطئون حين يجرؤون علىٰ الزعم

بأنه كذلك. فليكفهم، بما أنهم يمارسون فنًّا إنتاجيًّا، أن نسلم لهم بأنه يتفوق علىٰ الفنون الأخرىٰ؛ لأنه يضع نصب عينيه غايةً يُراد إنتاجها لا تُطلب من أجل غايةٍ خارجية ما، بل تُطلب لذاتها؛ أو علىٰ الأقل، لا تُطلب من أجل المنافع التي تتبعها لدرجة أنها لا تُطلب لذاتها أيضًا، بل تُطلب لذاتها أكثر مما تُطلب لتلك الأشياء الأخرىٰ.

وجب بيان كل هذا إزالةً للبس، ليفهم الجميع أننا في الوقت الحالي نتحدث عن الغاية الداخلية فحسب، لا عن الغاية الخارجية. ولما كان بحثنا يتعلق بموضوع المنطق، ولأجل ذلك بدأنا في تعداد دلالات هذا المصطلح، فإن الغاية الخارجية – بما أنها تقع خارج نطاق الصناعة نفسها – لا تُسمىٰ موضوعًا لها. وبناءً عليه، فإن النظر فيها لا ينتمي إلىٰ المبحث الحالي؛ بل إن تلك الغاية التي تُسمىٰ أحيانًا بالموضوع هي فقط التي تنتجها الصناعة ذاتها وتُسمىٰ الغاية الداخلية. وهكذا، يمكننا القول إن موضوع صناعة العمارة هو البيت، ولكننا لا نطلق أبداً علىٰ «السكنىٰ» اسم موضوعها.

ولما كانت الغاية الداخلية تُسمىٰ أحيانًا بالموضوع علىٰ سبيل الاستعارة، فقد شرعنا في توضيح الفرق بينها وبين موضوع العلم. وقلنا إنه في الصناعة يُنظر في كل من مبادئ هذه الغاية وأعراضها، ولكن علىٰ وجه يختلف عن الكيفية التي يُنظر بها في مبادئ الموضوع وأعراضه في العلم. ويجب شرح كيفية ذلك بإيجاز. هذه الغاية، بما أنها آلة تصوغها صناعة عملية من أجل الاستعمال، لها صفات كثيرة تنقسم إلىٰ فئتين. فمنها ما هو من نوع يُسهم العلم به في الكشف عن المبادئ، وهو الكشف الذي يتم بطريق التحليل؛ ومثال ذلك بعض خواص البيت وأعراضه، التي يساعدنا العلم بها في العثور علىٰ المواد التي ينبغي أن يُبنىٰ منها البيت. وكل هذه الأمور يجب أن تُعرف مسبقًا مع الغاية ذاتها، لكي يتسنىٰ لنا، انطلاقًا من تصور الغاية،

اكتشاف المبادئ بسهولة ويسر أكبر. ومن ثم، فإن معالجة هذه المسائل في صناعة تعليمية تختلف اختلافاً كبيراً عن النظر في الأعراض في علم نظري؛ لأن هذه الأعراض لا يُبرهن عليها للغاية ذاتها، كما يُبرهن علىٰ الأعراض للموضوع في العلم النظري؛ بل تُعرف مسبقاً من أجل اكتشاف المبادئ. وفي العلم، حقاً، إن أعراض الموضوع يُبرهن عليها انطلاقاً من المبادئ؛ أما في الصناعة، فالمبادئ هي التي تُعرف انطلاقاً من أعراض الغاية. وهكذا في العمارة، إذا أردنا تعليم بناء البيت تعليماً جيداً، وجب علينا أن نفترض مسبقاً ودون برهان خواصاً معينة سيتصف بها البيت، لكي نتمكن، بامتلاكنا تصوراً سابقاً كاملاً للغاية، من البحث عن تلك المبادئ المؤدية إلىٰ مثل هذه الغاية والعثور عليها بشكل أفضل. ومن هنا، ثمة فرق كبير بين العلم والصناعة في النظر في كل من الأعراض والمبادئ. ذلك أن لموضوع العلم مبادئ مقومة يُبرهن انطلاقاً منها علىٰ الأعراض؛ بينما للغاية مبادئ نوجدها بها، لا مبادئ يُبرهن منها علىٰ شيء ما.

ولذلك، فإن المبادئ والأعراض الخاصة بالغاية في الصناعة تقع في علاقة عكسية مع تلك الخاصة بالموضوع في العلم. ففي العلم، ننتقل من المبادئ إلىٰ البرهنة علىٰ الأعراض: فالمبادئ هي «الحدود التي منها»، والأعراض هي «الحدود التي إليها».

أما مبادئ الغاية فهي «الحدود التي إليها»، في حين أن الأعراض هي «الحدود التي منها». لأن هدف الصناعة العملية التعليمية هو اكتشاف المبادئ الملائمة لتوليد تلك الغاية، وذلك بالبدء من الغاية المعلومة مسبقاً مع خواصها وأعراضها.

وهناك أيضاً خواص وأعراض أخرىٰ للغاية الداخلية وللآلة ذاتها، لا يسهم العلم بها في اكتشاف المبادئ لصناعة الآلة، بل إلىٰ استعمال الآلة بعد الفراغ من صنعها؛ فبمجرد أن تُصنع الآلة، يكون من المفيد معرفة بعض عوارضها لكي ندرك علىٰ نحو

أفضل كيفية استعمالها. وهذه العوارض، إذن، يجب أن يعرفها الصانع حقاً، ولكن ليس قبل معرفة المبادئ، إذ إنها لا تسهم في استنباط المبادئ، بل تُعرف بعد العثور على المبادئ لكي تُعلَّم الصناعة على وجه التمام. وهكذا، إذا أُريد نقل صناعة البناء، فلا بد أولاً من معرفة الغاية، جنباً إلى جنب مع تلك الخواص التي تسهم في اكتشاف المبادئ؛ ثم بعد إجراء عملية التحليل والعثور على المبادئ التي يُبنى البيت بموجبها، يجب على الصانع أيضاً أن يتحدث عن استعمال البيت ويوضح تلك الخواص التي تساهم معرفتها في ذلك الاستعمال. وهذه الخواص الأخيرة تترتب على المبادئ المكتشفة بطريق التحليل؛ ولذلك وجب أن تُعرف بعد العثور على تلك المبادئ. أما الخواص الأولى - أي تلك التي تساهم في اكتشاف المبادئ - فهي تنشأ بالأحرى عن الصورة، أي عن حد الغاية؛ ولذلك وجب أن تُعرف سلفاً مع الغاية، لكي نُقاد من خلالها إلى اكتشاف المبادئ. ومما قلناه، يمكن لأي شخص أن يدرك بسهولة المنهج الذي التزمه أرسطو في (التحليلات) في معالجته للقياس والبرهان، وكذا ما ذكره ابن رشد في الشرح المائة على المقالة الثانية من كتاب «البرهان»، حين يوضح كيف يكتمل تناول القياس والبرهان في كتب «التحليلات».

ولعلنا سنوضح كل هذه الأمور في موضع آخر، إذا ما سنحت الفرصة لنشر **شروحنا على كتب «التحليلات»**.

ويكفي في الوقت الراهن أن نكون قد أوضحنا الفرق بين موضوع العلم وغاية العلم العملي، لكي يدرك الجميع أن الغاية ليست موضوعاً بالمعنى الدقيق للكلمة، وإنما لا تُسمى موضوعاً إلا على سبيل المجاز، للسبب الذي ذكرناه. أما إذا لم نطلق في العلم العملي اسم «الموضوع» على الغاية نفسها، بل على ما يسمى موضوعاً على

وجه الحقيقة ويتميز عن الغاية - مثل بدن الإنسان في الطب، ونفس الإنسان في الأخلاق - الفلسفة، أو الحديد أو الخشب في الحرفة؛ فإنه حتىٰ في هذه الحالة يختلف هذا الموضوع اختلافًا ليس باليسير عن موضوع العلم النظري. والفرق الأول والأهم يؤخذ من غايات هذه العلوم، ومنها تُستمد بعد ذلك فروق كثيرة أخرىٰ. إن غاية العلم النظري هي المعرفة التامة بالموضوع المعروض؛ ومن ثمَّ، يجب الإحاطة بجميع مبادئه وجميع عوارضه الذاتية دون إغفال. أما غاية العلم العملي فليست هي المعرفة، بل العمل. ولذا، فإن موضوعه لا يُعرض من أجل المعرفة، بل من أجل العمل، حتىٰ إن العلم فيه قد يولّد ويُنتج صورةً ما هي غايتُه؛ فعلىٰ سبيل المثال، يُنتج الفيلسوف الأخلاقي الفضائلَ في النفس البشرية، والطبيبُ الصحةَ في بدن الإنسان، والحدادُ صورةَ المفتاح في الحديد؛ إذ ليس بمقدورنا بأي حال، عبر أي ملكة ذهنية، أن نصنع جوهرًا، بل الأعراضَ فحسب. لذا فمن الضروري أن توضع أمامنا مادةٌ متعينة قابلةٌ لتلك الصورة، لنولّد فيها تلك الصورة، إذ لا شيء يتولد من لا شيء. فهذه المادة، إذن، هي موضوعٌ مطروحٌ لا للمعرفة، بل للعمل؛ إذ إنها طُرِحَت ليُنتَج فيها شيءٌ ما.

ومن هنا ينشأ فرقٌ آخر: فالمعرفة التامة بمثل هذا الموضوع ليست ضرورية، بل يكفي منها ما يفي بالعمل وبلوغ الغاية. ولذلك، فإن الحرفي في كثير من الأحيان لا يعرف مبادئ موضوعه؛ ذلك أن الحداد يجهل طبيعة الحديد وكثيراً من خواصه، إذ إنها لا تساهم في صناعة المفتاح. فالمعرفة الإجمالية بالحديد وببعض أعراضه تكفيه لصناعة المفتاح.

وعلىٰ المنوال نفسه، لا يحتاج الفيلسوف الأخلاقي إلىٰ معرفة تامة بأجزاء النفس، بل بالقدر الذي يفي بتحقيق الغرض المنشود، كما يشهد أرسطو نفسه في

الفصل الأخير من المقالة الأولىٰ من كتاب «الأخلاق». وبناءً عليه، لا يُقام برهانٌ علىٰ الأعراض من خلال مبادئها الخاصة فيما يتعلق بموضوع من هذا القبيل؛ إلا إذا حدث عرضًا أن مثل هذا إن البرهان مطلوب لأجل العمل، وهو ما لا يقع إلا نادراً.

علاوة علىٰ ذلك، فإن موضوع العلم النظري خاص به ولا يمكن أن يكون مشتركًا مع تخصص آخر؛ أما موضوع العلم العملي فيمكن أن يكون مشتركًا بينه وبين غيره. وهكذا، فإن جسم الإنسان ليس موضوعًا للطب فحسب، بل لفنون أخرىٰ أيضًا، وحتىٰ لجانب من الفلسفة الطبيعية. ذلك أن ما يميز هذا الفن عن غيره من التخصصات ليس الموضوع الذي يشتغل عليه، بل الغاية التي يبتغي تحقيقها. ومن ثم، فإن لكل فن غايته الخاصة التي لا يشاركه فيها غيره، في حين تتمايز العلوم بموضوعاتها.

ثمة شبه معين بين موضوع العلم وموضوع الصناعة العملية لا ينبغي إغفاله. فموضوع العلم ينقسم إلىٰ جزأين: أحدهما بمنزلة المادة، ويُسمىٰ «الشيء المبحوث فيه»؛ والآخر بمنزلة الصورة، ويُسمىٰ «الحيثية» أو «جهة النظر». والشيء المبحوث فيه ليس حِكراً علىٰ علم بعينه، بل قد يكون مشتركًا بينه وبين غيره من العلوم؛ أما جهة النظر فهي خاصة بكل علم، وبها يتقيد الشيء المبحوث فيه الذي كان في حد ذاته مشتركًا. وكذلك الأمر في الصناعات العملية، فقد جرىٰ العرف علىٰ تسمية الموضوع مقيداً بالغاية؛ كقولنا مثلاً إن الموضوع في الطب هو «بدن الإنسان من حيث هو قابل للشفاء»؛ إذ يبدو أن موضوع الصناعة العملية يناظر بالتناسب «الشيء المبحوث فيه» في العلم النظري، بينما تناظر غايةُ الصناعة العملية «جهةَ النظر» في ذلك العلم. ومع هذا التشابه، ثمة تباين أيضًا: لأن جهة النظر إلىٰ الإنسان في الطب ليست شيئًا موجوداً يُعرض للمعرفة؛ بل هي تشير إلىٰ شيء لم يوجد بعدُ، ويُقصد إيجاده. ولذلك، فإننا لا

نتحدث بدقة حين نقول إن الموضوع في الطب هو «الإنسان من حيث هو قابل للشفاء»، كما لو كان الموضـوع يتألف من هذين الجزأين بوصـفهما مادة وصـورة. فمن الناحية الدقيقة، يُسمىٰ جزء واحد فقط بالموضوع، وهو «بدن الإنسان»؛ أما الجزء الآخر فليس موضوعـًا، بل غاية.

ولأن هذه الغاية خاصة بتلك الصناعة، فإن الموضوع – الذي هو مشترك – يتقيد بالنسبة إليها؛ تماماً كما يتقيد «الشيء المبحوث فيه» في العلم بـ «جهة النظر». ولكن في العلـم، يُطـرح كلا الجزأين بوصفهما موجـودين، وبوصفهما متممين ومكونين لموضوع العلم نفسه.

وهكذا يتضح مما سلف أي نوع من الموضوعات تملكه العلوم النظرية، وأي نوع تملكه الصناعات العملية. ومن جانبنا، ولغرض التمييز بينهما دون أي التباس، سنسمي كلاً منهما باسمه الخاص. فالموضوع كما في العلوم، سنسميه «موضوع البرهان»، أو الموضـوع «الذي عنه» (subject of which)؛ إذ «عنه» تبرهن الأعراض بواسطة المبادئ. أما الموضـوع كما في الصـناعات العملية، فسـنسـميه «موضـوع العمل»، أو الموضوع «الذي فيه» (subject in which)؛ إذ «فيه» يجب فِعل شيء ما وإيجاده.

ومما قيل كله، نستخلص أربعة معانٍ لـ «الموضوع»:

الأول: حين يُطلق «الموضـوع» بأوسـع معانيه علىٰ أي شـيء يُبحث فيه في أي صناعة.

والثاني: حين يُطلق علىٰ «موضوع البرهان»، كما هو الحال في العلوم النظرية.

والثالث: حين يُطلق «الموضوع» مجازاً علىٰ «غاية» الصناعة العملية الملكة، كما حينما نقول إن موضوع الطب هو الصحة.

والمعنىٰ الرابع والأخير هو حينما يُؤخذ [الموضـوع] بوصـفه موضـوع العمل، وهو ما يُسـمىٰ في العلوم العملية بالموضـوع بالمعنىٰ الأخص؛ ومثاله في الطب جسـم الإنسان، وفي الصناعة الحديد.

الفصل السادس عشر: في موضوع المنطق بحسب الدلالة الأولىٰ

وبعد توضيح هذه النقاط، يتعين علينا الانتقال إلىٰ حل المسألة المطروحة. فأولاً، إذا أخذنا «الموضوع» في تلك الدلالة الأولىٰ والأوسع ليعني أي شيء كائنًا ما كان مما يُبحث فيه في أي علم، فحينئذٍ لن يكون الأمر يسيراً في شرحه فحسب، بل إن كل الذين تكلموا لقد أصابوا الحق في هذه المسألة؛ ذلك أن المنطقي يبحث في الموجودات الذهنية والمعقولات الثانية من حيث هي محمولة علىٰ المعقولات الأولىٰ. وفي الواقع، تُبحث حتىٰ المعقولات الأولىٰ ذاتها، إذ لا يمكن تناول المعقولات الثانية بمعزل عن المعقولات الأولىٰ. كما يُبحث أيضًا في الاسم، والكلمة، والقول، والقياس، والاستقراء، والقياس المضمر، والتمثيل، والبرهان، والحجة الكلية، وآلات الإدراك.

ومن ثمَّ، فإن أولئك الذين يقررون أيًا من هذه، أو جملة منها، أو جميعها، موضوعًا لعلم المنطق، لم يجانبوا الصواب؛ إلا من حيث محاولتهم تكييفها لتلائم موضوعًا من هذا القبيل.

الشروط التي وضعها أرسطو في المقالة الأولىٰ من «البرهان» (التحليلات الثانية). فإن تلك الشروط لا تنطبق علىٰ كل أمرٍ يُنظر فيه، بل علىٰ الموضوع بالمعنىٰ الدقيق، كحال العلوم النظرية؛ لأنه لو كانت تلك الشروط تنطبق علىٰ كل أمرٍ يُنظر فيه، لزم من ذلك وجود مبادئ للمبادئ، وأعراضٍ للأعراض، وهكذا إلىٰ مالا نهاية. فالمبادئ

والأعراض هي أيضـًا أمورٌ معتبرة؛ وبناءً عليه، يمكن تسميتها هي الأخرىٰ «موضوعـًا» بهذا المعنىٰ الأول. ومن ثمَّ، لو كان لكل أمرٍ كهذا مبادئ وأعراض، لترتب علىٰ ذلك المحال المذكور آنفـًا، ولَبطل بذلك كل علم، إذ لا يمكن الإحاطة بما لا نهاية له.

بناءً علىٰ ذلك، يجب أن يكون من المؤكد الذي لا ريب فيه أن أحداً ممن بحثوا في موضـوع المنطق لم يأخذ «الموضـوع» بهذا المعنىٰ الأول، الذي هو فضـفاض للغاية وغير دقيق.

الفصل السابع عشر: في موضوع المنطق بالمعنىٰ الثاني

يبدو أن كل الذين التمسوا موضوع المنطق قد أخذوا «الموضوع» بالمعنىٰ الثاني، أي بوصفه موضوع البرهان، الذي تُبرهن أعراضه من خلال مبادئه الخاصة التماساً للمعرفة. فلهذا الموضوع، دون غيره، تنطبق تلك الشروط التي قررها أرسطو، والتي يحاول هؤلاء المفكرون أيضاً تطبيقها علىٰ موضوع المنطق الذي يضعه كل منهم – سواء أكان القياس، أم الحجاج، أم آلة التعريف، أم الوجود الذهني.

ولما كنت أرىٰ أنهم جميعاً قد ابتعدوا كثيراً عن الصواب انطلاقاً من الحقيقة، سأدحض كافة آرائهم بحجةٍ واحدة، وأدافع عن أطروحةٍ تضادُّهم جميعاً. وبهذا المعنىٰ، أذهبُ إلىٰ أنه لا وجود لمثل هذا الموضوع في المنطق. وأبرهنُ علىٰ ذلك بالحجة الآتية: المنطق ليس علماً؛ ومن ثمَّ فليس له مثلُ هذا الموضوع. وهذه الحجة جليّة، إذ قد جرىٰ شرحُ والبرهنةُ علىٰ كلٍّ من المقدّم والتالي بما يكفي آنفاً. فقد بيّنّا أن الغاية الذاتية للمنطق ليست هي المعرفة، بل هي صياغةُ وإنتاجُ آلاتٍ للمعرفة.

وبيّنّا أيضاً أن العلوم النظرية وحدها هي التي تملك موضوعاً يوجدُ حتىٰ حين لا نكون بصدد التفكير فيه، ويُعرضُ علينا بوصفه شيئاً معلوماً، لكي نبرهنَ – من أجل المعرفة – علىٰ أعراضه من خلال مبادئ خاصة. غير أن القياس، والبرهان، والاحتجاج،».

إن آلات الإدراك والمعقولات الثانية، وكل ما يقرره الآخرون كموضوع للمنطق، إنما هي من صـنعة أذهاننا ومخترعاتها. ولا يعلّم المنطقي معرفتها بوصـفها موجودة بالفعل؛ إذ إنها في مبدأ المنطق لا تكون موجودة بعد، بل هو يعلّم كيفية إنشائها بوصفها أشياءً لم تصر موجودة بعد.

ومن ثم، فإنه من العبث والسخف أن ننسب إلىٰ أي منها تلك الشروط التي رأىٰ أرسطو وجوب قصرها علىٰ موضوع العلوم النظرية فحسب. وينبغي أن يكون هذا جليًا لكل من ينظر في المسألة بتمعن ويتفلسف بحرية وتجرد.

حتىٰ ليعجب المرء حقًا من عمىٰ الآخرين وجهلهم الفاحش بالمسائل المنطقية، إذ التمسوا موضوعًا كهذا في المنطق، ورغبوا في أن يعتبروا فيه جزءاً ماديًا وجزءاً صوريًا وغير ذلك من الخصائص التي لا محل لها إلا في موضوع العلم النظري. بيد أن الأمر أجلىٰ وأبين من أن يحتاج إلىٰ كثير من القول؛ فلننتقل إذن إلىٰ النقطة التالية.

الفصل الثامن عشر: في موضوع المنطق بالمعنىٰ الثالث

أما إذا أُخـذ «الموضوع» في المعنىٰ الثالـث مجازاً بمعنىٰ «الغاية»، فكذلك تكون جميع الآراء التي ذكرناها صـحيحة من وجه ما، برغم أن الجميع قد أخطأوا أيضـًا من وجه آخر؛ ذلك أن القياس، إن الحجة، والبرهان، والمعقولات الثانية هي في الحقيقة غاية المنطق لا موضـوعه؛ ومع ذلك قد يسـمىٰ أي منها موضـوعـًا علىٰ سـبيل المجاز، تمامـًا كما لو قال قائل إن صورة البيت هي الموضوع في صناعة البناء، أو إن الصحة هي الموضوع في صناعة الطب.

وبناءً علىٰ ذلك، فإن الذين يسـمون هذه الأشـياء موضـوعـًا لم يجانبوا الصـواب. غير أنهم قد وقعوا جميعـًا في الوهم من جهة أنهم راموا تطبيق شـروط الموضـوع بمعناه الحقيقي علىٰ مثل هذا الموضـوع. فإنه وإن أمكن تسـمية الغاية موضـوعـًا بطريق النقل، إلا أنه لا ينبغي في كل الحالات من حيث كونه موضـوعـًا بالمعنىٰ الأخص؛ بل إنهما يختلفان في وجوه عدة، كما بينا سابقـًا. وينحصر وجه الشبه بينهما في هذا الأمر وحده:

فكما أن العلم يتقوم بموضـوعه، فإن الفن وكل انضباط عملي يتقوم بغايته. بيد أن أحوال كل منهما تختلف عن الآخر.

وعلىٰ هذا المنوال، يُجيز لنا أرسـطو أيضـًا، عن طريق الاسـتعارة، أن نقول إن الكأس هي سـيف «باخوس»، وإن السـيف هو كأس «مارس». فكما أن الكأس تقف في علاقة ما مع باخوس، فكذلك يقف السـيف في العلاقة ذاتها مع مارس. فوجه الشـبه

بينهما يقتصر علىٰ هذه النسبة فحسب، وليس في كل الوجوه. ولا يلزم من ذلك أنه إذا كان السيف مصنوعاً من الحديد، وجب أن تكون الكأس من الحديد أيضاً؛ أو إذا كانت الكأس من الزجاج، وجب أن يكون السيف من الزجاج كذلك.

وبما أن جميع هؤلاء المفكرين، إذ خلطوا بين الموضوع والغاية، لم يخطئوا تمام الخطأ - لأن ما قرروه موضوعاً للمنطق إنما هو في واقع الأمر غايته - فإنه يتعين علينا فحص من كان حكمه أصوب ومن كان دونه. وفي رأيي، إن الذين ذهبوا إلىٰ أنه القياس، والذين ذهبوا إلىٰ أنه البرهان، هم المفضلون علىٰ سائر الآخرين. ذلك أننا إن بحثنا عن الغاية الكلية للمنطق بأسره، فلن نجدها سوىٰ بناء القياس. أما إن بحثنا عن الغاية الرئيسية، فهي البرهان؛ فالقياس يشمل حتىٰ الكتب الجدلية والسفسطائية، في حين أن البرهان لا يشمل الكتب الأخرىٰ إلا من حيث إن تلك الكتب تخدم البرهان بوجه ما، كما سنبين لاحقاً.

أما المعقولات الثانية، أو الوجود الذهني، التي يضعها البعض موضوعاً للمنطق، فهي أوسع نطاقاً مما ينبغي، إذ تمتد إلىٰ أبعد من المنطق وتصل حتىٰ إلىٰ النحو أيضاً. ومن هنا كان خطأ الآخرين أقل حين قالوا إن المعقولات الثانية، من حيث هي آلات للإفهام، هي موضوع المنطق؛ إذ إنهم بذلك قد عبروا عن الغاية الخاصة للمنطق فيما أسموه موضوعاً له. ومع ذلك، فحتىٰ هؤلاء يُنتقدون في هذا الجانب: إذ ظنوا أن هذا هو الموضوع بالمعنىٰ الدقيق للكلمة، فقاموا بتركيبه من جزء مادي وجزء صوري، قائلين إن المعقولات الثانية هي الشيء المبحوث فيه، بينما «من حيث هي آلات للإفهام» هي وجهة الاعتبار.

وللكشف عن هذا الخطأ، يجب ملاحظة أن وجهة الاعتبار تُضاف إلىٰ الموضوع ليس من أجل تقييد طبيعة الشــيء المبحوث فيه ذاته، كما يظن الكثيرون، بل لتقييد النظر فيه. وأوضــح ذلك بالمثال التالي: إذا قال قائل إن الموضــوع في كتاب ما هو الحيوان من حيث هو ناطق، فإنه لن يكون مصــيبـاً في قوله، لأنه لو قُبِل هذا التعبير، لوجب أن يكون كل حيوان ناطقـاً. ذلك أن من يتحدث بهذا الأســلوب يبدو وكأنه يفترض مســبقـاً أن النطق يخص كل حيوان، أو علىٰ الأقل فإنه لا يأخذ الحيوان علىٰ إطلاقه، بل كمقيد ومنطبق فقط علىٰ الإنســان، بحيث يعادل ذلك قولنا: «الإنســان من حيث هو ناطق». وفي تلك الصـيغة، يكون المرء مصـيبـاً في قوله بالفعل، حتىٰ وإن كان قد عبر عن الشـيء نفسـه مرتين؛ مرة بوصـفه الشـيء المبحوث فيه، ومرة أخرىٰ بوصـفه وجهة الاعتبار. ذلك أنه يجوز للمرء أن يقول «الإنسـان من حيث هو إنسـان»، ولكن لا يمكنه أن يقول علىٰ وجه الدقة «الحيوان من حيث هو إنســان»، إلا إذا أُخذ الحيوان للدلالة علىٰ الإنسان وحده. لأنه عندما يقول المرء «الحيوان من حيث هو إنسان»، فإنه لا يجعل كل حيوان هو الشــيء المبحوث فيه، بل الإنســان وحده، إذ لا يمكن اعتبار الثور من حيث هو إنسـان. وبالتالي، فإن الشـيء المبحوث فيه هو الإنسـان وحده، ومن الأفضل التصريح بذلك.

بواســطة اســمه المختص أفضــل من تســميته باســم الجنس. ومع أن من يقول «الإنســان من حيث هو إنســان» يقول الشــيء ذاته الذي يقوله من يقول «الحيوان من حيث هو إنسـان»، إلا أن الأخير يُعاب عليه لأنه يذكر شـيئًا عَرَضـيًا، إذ إنه من العَرَضـي للحيوان أن يكون إنسانًا.

لذا فمن المؤكد أنه عند تحديد الموضوع الحقيقي لعلم نظري ما، يجب أن تكون كيفية الاعتبار مساوية للشيء المعتبر. فإن اعترض معترض بأن كيفية الاعتبار حينئذٍ تكون فضلة، إذ لا يتخصص بها شيء – إذ لا يحصل التخصيص بما هو مساوٍ – فإننا نجيب بأن التقييد لا يقع علىٰ الشيء ذاته، بل علىٰ الاعتبار. فالإنسان والناطق متساويان حقًا، والإنسان لا يتقيد بالناطق؛ بيد أن اعتبار الإنسان يمكن أن يكون وجوهًا شتىٰ؛ إذ يمكن اعتبار الإنسان من حيث كونه قابلاً للشفاء، أو قابلاً للسعادة، وربما من وجوه أخرىٰ كذلك. ولذا، فحينما نقول إن الموضوع هو الإنسان من حيث هو إنسان، أو من حيث هو ناطق، فإننا نحصر الإنسان في هذا الوجه الواحد من الاعتبار ونستبعد ما عداه. وبالمثل، حينما نقول إن الجسم من حيث له مبدأ حركة هو موضوع العلم الطبيعي، فإننا لا نقيد الجسم في حد ذاته، بل نقيد اعتبار الجسم. فكل جسم له في ذاته مبدأ حركة، وكل ما له مبدأ حركة هو جسم. غير أن الجسم يمكن اعتباره أيضًا كمًّا، وبطرق أخرىٰ كثيرة، وكلها نستبعدها حين نقول: «بما هو ذو مبدأ للحركة».

ولذلك، فإن ما جرت العادة بقوله – من أن الشيء المعتبر أعمّ من وجهة الاعتبار – هو قول حقّ إذا فُهِم فهمًا سليمًا؛ فإنه أكثر عمومية لا من حيث هو شيء، بل من حيث هو قابل للاعتبار.

وإذا صحت هذه الأمور، فثمة خطأ مزدوج يقع فيه أولئك الذين يقولون إن المعقولات الثانية بما هي آلات للتعريف هي موضوع المنطق؛ ذلك أنهم يقيّدون الشيء المعتبر، وهو ما لا ينبغي فعله، في حين أنهم لا يقيّدون الاعتبار، وهو ما كان ينبغي تقييده. فالمعقولات الثانية بالفعل أعمّ من آلات التعريف، إذ إن النحوي ينظر في

المعقولات الثانية أيضًا، وهي ليست بآلات للتعريف. وهكذا يبدو أن من يتحدثون بهذا الأسلوب يقيّدون الشيء ذاته.

أما إذا لم يأخذوا المعقولات الثانية بمعناها العام، بل بمعناها الضيق، أي فقط لتلك التي ينظر فيها المنطقي وهي آلات للتعريف، فحينئذٍ عندما يقولون «بما هي آلات للتعريف»، فإنهم لا يقيّدون شيئًا؛ لأنهم لا يقيّدون الشيء، كما هو واضح، ولا يقيّدون وجهة الاعتبار، لأنه لا يوجد اعتبار آخر لهذه الأشياء إلا بكونها آلات للتعريف. ولذلك كان من الأفضل لهم لو قالوا إن «المعقولات الثانية التي هي آلات للتعريف» – أو ببساطة «آلات التعريف» – هي موضوع المنطق.

وأما سبب هذا الخطأ فهو اتخاذهم الغاية مكان الموضوع. فلو أدركوا أنها غاية بالمعنىٰ الدقيق وليست موضوعًا، لما ادعوا أنها تتركب من «الشيء المعتبر» و«وجهة الاعتبار»؛ إذ إن هذا التركيب لا ينتمي إلىٰ الغاية، بل إن الغاية بجملتها تقوم بدور الصورة ووجهة الاعتبار بالنسبة لموضوع العلم العملي. وهكذا، حين نقول إن موضوع الطب هو الإنسان من حيث هو قابل للشفاء، فإننا لا نقول إن الصحة ذاتها تتركب من شيء معتبر ووجهة اعتبار، لأن الصحة ليست هي الموضوع، بل الغاية.

ويبدو أن هؤلاء المفكرين قد أخذوا «آلات التعريف» بمعنًىٰ أوسع من «القياس»، وبذلك اقتربوا من رأي «ألبير»، الذي لم يجعل القياس، بل «الاحتجاج» هو موضوع المنطق، وذلك ليشمل آلات منطقية أخرىٰ غير القياس. ذلك أن قياس الضمير، والاستقراء، والتمثيل، بل وحتىٰ «الحد» عند البعض، هي كلها آلات للتعريف.

أما فيما يتعلق بالحدّ، فقد بيّنا في كتابنا «**في المناهج**» أنه ليس آلة منطقية. بيد أن سائر الأدوات الأخرىٰ هي بالفعل آلات للإفادة والتعريف، إلا أنها جميعًا ترجع إلىٰ

القياس، وكل ما تملكه من قوة استدلالية إنما تستمدها من القياس الذي تنطوي عليه بالقوة. ولذلك، يمكن تحويلها جميعًا إلىٰ هيئة قياس ما، كما يعلّم أرسطو بوضوح في الجزء الأخير من المقالة الثانيةمن «التحليلات الأولىٰ»، وتحديداً عند معالجته للقياس المضمر، والاستقراء، والتمثيل. فإنه يذكر هناك أن كل طريق وكل منهج لتحصيل الاعتقاد إنما ينطوي تحت أشكال القياس الثلاثة، ويبيّن كيف أن القياس المضمر والاستقراء والتمثيل ترجع جميعها إلىٰ ضربٍ ما من ضروب أحد الأشكال الثلاثة.

ولما كانت قوة الاستدلال واستنباط شيء من آخر تكمن برمتها في القياس، فإنه يكفي القول بأن القياس هو الغاية الكلية للمنطق وآلة كل معرفة. فإننا حين نطلق لفظ «الحِجاج» أو «آلة التعريف» كأمر كلي مشترك، فإننا لا نعني بذلك شيئًا سوىٰ القياس ذاته، إذ هو الصورة والجنس لكل الآلات المنطقية.

أما إذا كنا لا نتحدث عن الغاية المشتركة، بل عن الغاية الرئيسة، أي البرهان، الذي يحتل المقام الأسمىٰ بين أنواع القياس، وتخضع له سائر الأنواع الأخرىٰ، كما سنبين عما قريب. فقد أشار أرسطو إلىٰ هذا أيضًا في مطلع المقالة الأولىٰ من «التحليلات الأولىٰ»، حين قال إن البحث إنما يتعلق بالبرهان ولأجل العلم البرهاني، وأردف علىٰ الفور بأنه يجب أولاً البحث في القياس-كما لو كان يوجه النظر في القياس نحو النظر في البرهان.

وفي هذا الموضع، تجدر ملاحظة أن أرسطو قد عبّر ببراعة فائقة عن كل من الغاية الخارجية والغاية الداخلية الرئيسية. ذلك أن الغاية الخارجية هي العلم البرهاني، أي العلم الكامل والتام تمامًا، وهو أثر البرهان وغايته.

أما الغاية الداخلية المشتركة فهي القياس، في حين أن الغاية الداخلية الرئيسية هي البرهان. وقد أصاب حين قال، بخصوص الغاية الخارجية، «لأجل ماذا»، أما بخصوص الغاية الداخلية، فـ«حول ماذا». فالغاية الخارجية تُبتغىٰ خارج المنطق، في الفلسفة، ولأجلها وُجدت الآلة مصوغة في المنطق. أما البرهان فيُنتج داخل المنطق؛ ولذلك يُسمىٰ الغاية الداخلية، ويُقال إن المنطق يُعنىٰ به من حيث إنه يعلّم بناءه.

ولهذا السبب قلنا أعلاه إن الغاية الداخلية يمكن أن تُسمىٰ موضوعًا علىٰ سبيل المجاز، لأن العلم يحيط بها، بينما لا يمكن تسمية الغاية الخارجية بذلك؛ لأن العلم لا يُعنىٰ بها، بل بصناعة آلة لأجلها. فقد بُيّن إذن ما هي غاية المنطق.

الفصل التاسع عشر: في موضوع المنطق بالمعنىٰ الرابع

بقي فحص المعنىٰ الأخير، رغم أنه المعنىٰ الذي كان ينبغي لكل من يتحدث عن موضـــوع المنطق أن ينظر فيه. فبما أن المنطق صـــناعة عملية وصـــانعة للآلات، فمن الضـروري أن توضـع تحتها مادة ما يمكن تسـميتها «الموضـوع الذي فيه» أو «موضـوع التصـرف». وهذا أمر ضـروري قاطبةً لكل الصـناعات العملية، لأنه لا يمكننا إنتاج أي صورة إلا في مادة موضوعة قابلة لاستقبالها.

وعليه، فمن الناحية التحقيقية، لا ينبغي التماس موضوع في المنطق سوىٰ موضوع التصـرف، ونقول إن هذا يتمثل في جميع الأشـياء، أو بالأحرىٰ مفاهيمها، التي تسـمىٰ عادةً بالمفاهيم الأولىٰ أو المعقولات الأولىٰ. فإن المكانة التي يحتلها البرونز والحجر في فن النحت، والحديد والخشـب في الصـناعات اليدوية، والجسـم البشـري في الطب، تلك المكانة نفسها في المنطق تحتلها مفاهيم الأشياء التي تُسمىٰ «المعقولات الأولىٰ»؛ فكما يُوضع البرونز بين يدي النحات بوصفه مادةً يُشكّل فيها صورة التمثال، التي هي غرض فنه وغايته، كذلك تُوضع الأشياء كافةً، أو مفاهيمها، بين يدي المنطقي بوصفها الموضـوع الذي تُصـاغ فيه «المعقولات الثانية»، لكي تكون آلاتٍ تعيننا علىٰ تحصـيل المعرفـة بـالأشـيـاء. وهـذه المعقولات الثانيـة هي غـايـة المنطق لا موضـــوعـه؛ أمـا المعقولات الأولىٰ، فعلىٰ العكس من ذلك، هي موضـــوع المنطق بـالمعنىٰ الـدقيق - ليس، في واقع الأمر، موضوعـًا تُساق فيه البراهين، بل هو موضوع عملٍ وتصرف.

أرىٰ أن هذا الرأي قد أجمع عليه الكل في الواقع، وإن كانوا قد سِيقوا إلىٰ التصريح به بحكم حقيقة الأمر ذاته؛ إذ يذهب الجميع إلىٰ أن المنطقي يبحث في المعقولات الثانية من حيث هي محمولة علىٰ المعقولات الأولىٰ؛ ولا يعني هذا سوىٰ أن المعقولات الأولىٰ هي الموضوع الذي يُنشئ فيه المنطقيُّ المعقولاتِ الثانيةَ، التي هي غاية علم المنطق. فالمعقولات الثانية لا قوام لها في الوجود ولا في التصور العقلي دون المعقولات الأولىٰ؛ إذ ماذا عسىٰ أن تكون لفظة «جنس» لولا وجود «الحيوان» و«النبات» و«المثلث» وسائر الأمور التي تقع تحتها؟ لا شيء يقينًا.

ولا ينبغي أن يُظن أن المعقولات الثانية شيء متميز عن المعقولات الأولىٰ يُفرض عليها لاحقًا. بل هي الأشياء ذاتها، أو مفاهيم الأشياء، باعتبارها مغطاة بهذه المفاهيم الثانوية. وبناءً علىٰ ذلك، فإن الموضوع الذي يبحث فيه المنطقي هو الأشياء قاطبة، لا من حيث هي أشياء، بل من حيث هي موضوعات تندرج تحت المعقولات الثانية. فالإنسان والفرس هما من الأشياء، ويبحث فيهما المنطقي، لا باعتبارهما إنسانًا وفرسًا؛ بل ينظر فيهما المنطقي من حيث يُطلق عليهما نوعان وأسماء. كما يبحث المنطقي في أن «الإنسان ضاحك» وأن «السماء تتحرك حركة دائرية»، لا من حيث هو إنسان، أو ضاحك، أو سماء، بل من حيث هي أقوال جازمة أو قضايا.

والدليل الجلي علىٰ ذلك هو أن جميع القواعد المنطقية، وسائر التعريفات المستخدمة في المنطق، تصدق علىٰ المعقولات الأولىٰ، لا علىٰ المعقولات الثانية؛ وإن كانت تصدق علىٰ المعقولات الأولىٰ لا من حيث هي مفاهيم للأشياء، بل من حيث تندرج تحت المعقولات الثانية.

وسيتضح هذا بمزيد من الجلاء عبر الأمثلة.

فلفظ «حيوان» هو من المعقولات الأولىٰ، أما لفظ «جنس» فهو من المعقولات الثانية. ويقول المنطقي إن الجنس هو ما يُحمل علىٰ كثيرين مختلفين بالنوع في جواب «ما هو؟». فهل يصدق هذا التعريف علىٰ لفظ «جنس» أم علىٰ لفظ «حيوان"؟ يقيناً لا يصدق علىٰ لفظ «جنس»؛ إذ إنه لا يُحمل علىٰ الأنواع، لأن «الإنسان» ليس «جنساً». بل هو يصدق علىٰ لفظ «حيوان»، لأن «الإنسان» هو «حيوان». ومع ذلك، فإن هذا التعريف ينطبق علىٰ الحيوان لا من حيث هو شيء وباعتباره حيواناً، بل من حيث إن هذا الاسم الثانوي، أي «الجنس»، قد خصه العقل به.

وبالمثل، يقول المنطقي إن القول الجازم هو قول دال علىٰ صدق أو كذب. وهذا التعريف لا يصدق علىٰ لفظ المعقول الثاني هذا، أي «القول الجازم»؛ إذ إنه ليس قولاً، بل هو لفظ مفرد لا يدل علىٰ صدق ولا علىٰ كذب. بل يصدق علىٰ لفظ المعقول الأول هذا، نحو «الإنسان يجري»؛ لا من حيث هو شيء، وباعتباره إنساناً، وباعتباره جرياً، بل من حيث إن هذا الاسم الثانوي، «القول الجازم»، قد أُطلق علىٰ ذلك المفهوم.

وعلىٰ النحو نفسه، فإن سائر القواعد المنطقية المتبقية تصدق لا علىٰ المعقولات الثانية، بل علىٰ المعقولات الأولىٰ من حيث هي مستورة ومكتسية بالمعقولات الثانية.

ومن ثم، فإن الأشياء ذاتها هي ما يبحث فيه المنطقي بوصفها موضوعاً؛ غير أن جهة البحث تُستمد من الغاية، تماماً كما هو الحال في الصناعات أيضاً. فإنه ليس من شأن الطبيب أن يبحث في جسم الإنسان علىٰ الإطلاق، بل فقط من حيث هو قابل للشفاء. وكذلك المنطقي، فإنه يعالج الأشياء قاطبة فقط من تلك الحيثية التي تُفرض عليها المعقولات الثانية بموجبها.

ولكن لما كانت جميع الأشياء تُعتبر في الفلسفة النظرية بمثابة موضوع، فإنه يجب معرفة الفرق بين المنطقي والفيلسوف النظري في اعتبارهما للأشياء؛ وبذات التمييز يختلف الفيلسوف النظري عن جميع أصحاب الصنائع أيضًا. فمن الضروري أن يكون لكل علم ولكل تخصص شيء واقعي يُتخذ موضوعًا له، وإن كان ذلك بطرق مختلفة.

إن الفيلسوف النظري يروم نيل المعرفة بكل الأشياء الجديرة بالمعرفة؛ ولذلك تخضع كل الأشياء لتأمله - ولا أقول كل الأشياء فحسب، بل كل السبل التي يمكن بها معرفتها، بحيث لا يُترك شيء معلوم للعلوم الأخرىٰ. ومع ذلك، فإن هذه العلوم تتطلب هي الأخرىٰ موضوعًا واقعًا تحتها تعمل فيه. وبناءً عليه، فإنها جميعًا تأخذ موضوعًا ما من الفلسفة النظرية لتنشغل به، ولكن بقصد يختلف عن قصد الفيلسوف النظري نفسه. فهو ينظر في الأشياء من أجل معرفتها، بينما تُعنىٰ العلوم الأخرىٰ بالشيء من أجل العمل فيه، ولإنتاج شيء ما، ولإضفاء صورة صناعية علىٰ مادة طبيعية.

وهكذا، فإن النظر في الحديد في الفلسفة الطبيعية شيء، وفي صناعة الحدادة شيء آخر: فهناك يُنظر إليه من أجل معرفته؛ وهنا من أجل إضفاء صورة المفتاح عليه. وكذلك الحال في النظر إلىٰ جسم الإنسان في كتب «الحيوان» فهو شيء، وفي الطب شيء آخر: فهناك يُنظر إليه شيءٌ يُبتغىٰ علمه؛ وهنا، الصحة هي ما يُراد إيجادها فيه. وكذلك يُنظر في النفس في كتب «النفس» من أجل معرفتها، أما في كتب الأخلاق فليس من أجل معرفتها، بل من أجل تحليتها بملكات الفضائل.

ونحن نجد هذا التمييز مُعبَّرًا عنه بوضوح لدىٰ أرسطو في الفصل السابع من المقالة الأولىٰ من «الأخلاق»، حين يقول إن الصانع والمهندس ينظران إلىٰ الزاوية القائمة بطرق مختلفة: فالأول ينظر إليها بقدر ما هي نافعة لعمله وحده؛ أما الآخر،

بكونه ناظرًا في الحقيقة، فإنه يبحث في ماهيتها وأي نوع من الأشـياء هي. ذلك أن المهندس، إذ ينظر في الزاوية القائمة من أجل المعرفة، يرغب في معرفة كُنهها وعوارضها معًا.

وبهذا التمايز عينه يختلف المنطقي عن الفيلسوف في نظرهما في الأشياء؛ ذلك أن المنطقي لا يتناول هذا الشيء أو ذاك وحده بالنظر، بل يتناول الأشياء كافة. فالفيلسوف ينظر في جميع الأشـياء، والمنطقي كذلك ينظر في جميع الأشـياء: الفيلسـوف ينظر فيها ليعرفها، أما المنطقي فينظر فيها ليصيغ فيها معقولات ثانية تكون آلات للمعرفة. فهناك (عند الفيلسـوف) تكون الأشـياء موضـوعـًا للبرهان، وهنا (عند المنطقي) تكون موضوعـًا للإعمال.

ويمكننا الوقوف علىٰ هذا الرأي بأجلىٰ وضوح عند ابن رشد، في الفصل الأخير من «تلخيص المقولات»، حيث يقول إن المقولات العشر هي الموضوع في العلوم وفي المنطق علىٰ حد سـواء، وإن كان ذلك بوجهين مختلفين: فهي في المنطق موضـوعات من حيث ما يعرض لها من معقولات ثانية – أي من حيث كونها معاني ثانية محمولة عليها – أما في العلوم، فمن حيث كونها تصـورات لأشياء موجودة خارج الذهن. وكأنه يقول: من حيث كونها أشـياء معلومة، لأننا إنما نعرف الأشـياء من خلال تصـوراتنا لها التي ندركها بالعقل.

ويبدو أن «يوحنا الغنتي» قد أشار إلىٰ ذلك أيضـًا في المسألة السادسة من الكتاب الرابع من «ما وراء الطبيعة»، حيث ذكر أن للمنطق موضـوعـًا مزدوجـًا: أحدهما يُنظر فيه أولاً وبالذات، وهو الأشـياء كافة؛ والآخر يُنظر فيه ثانيـًا، وهو المعقولات الثانية. بيد أن بعض الكتاب اللاحقين نقدوا «الغنتي» بشـدة، قائلين إن رأيه يقع في أقصىٰ

مراتب الزيف والشناعة - علىٰ حد وصفهم - نظراً لأن أرسطو ذهب إلىٰ أن الأشياء كافة إنما هي موضوع لنظر العلوم فحسب، لا لنظر المنطق الذي لا تُبحث فيه إلا المعقولات الثانية.

وعلاوة علىٰ ذلك، فإنهم يحتجون بأنه أينما وجد شيء ما بصفته موضوعاً، فثَمَّ يُطلب حده، وثَمَّ تُطلب أعراضه. بيد أنه في المنطق لا يُحدُّ شيء، ولا يُحدُّ أي مفهوم أول، ولا يُطلب له أي عَرَض. أما أنا، فعلىٰ الرغم من أنني لا أعتقد أن «غنت» (Ghent) قد أدرك حقيقة الأمر تمام الإدراك، بل ألقىٰ بهذه الأقوال تسرعاً وتحت وطأة الحقيقة، إلا أنني أحكم مع ذلك بأن خصومه قد وقعوا في غبن فاحش، سواء في هذه المسألة أو في مسائل أخرىٰ كثيرة تتصل بالمنطق، مما نشروه في السنوات الماضية من شروح ومسائل. ولو أنهم خبروا طبيعة علم المنطق، لأبصروا بيسر مدىٰ تهافت هذه الحجج التي ساقوها بوصفها حججاً دامغة ضد «يوحنا» (John). أما نحن، فبالاستناد إلىٰ ركائز ثابتة وطيدة، سوف نحل هذه الإشكالات دون عناء.

وعلىٰ الحجة الأولىٰ، يجيب ابن رشد في الموضع المذكور من «تلخيص المقولات»، حين يقول إن كل الأشياء هي موضوعات في كل من الفلسفة والمنطق علىٰ السواء، وإن كان ذلك بوجوه مختلفة، كما سبق وأوضحنا. فليس من المحال أن يُجعل الشيء الواحد موضوعاً في علوم شتىٰ بوجوه متباينة؛ بل المحال حقاً أن يكون ذلك بالوجه نفسه. فالحديد موضوع في كتب الفلسفة الطبيعية حيث تُبحث المعادن؛ فهل يمتنع لأجل ذلك أن يكون الحديد موضوعاً في صناعة الحدادة؟ وهل يمتنع أن يكون جسم الإنسان موضوعاً في الطب لكونه موضوعاً في العلم الطبيعي؟ إن هذا الأمر جليٌّ للغاية. بيد أن سبب ضلال الكثيرين -إن لم يكن الجميع- يكمن في جهلهم

بالفرق بين موضوع البرهان وموضوع العمل، ولا بالتمييز بين العلوم النظرية والعملية، ولا كذلك طبائعها.

ويمكن الإجابة علىٰ الحجة الثانية بوجهين:

الأول: بإنكار المقدمة الكبرىٰ؛ وهي أنه أينما كان الشيء موضوعًا، فإنه يُحَدُّ وتُبَرْهَنُ أعراضه. فإن هذا يصح في موضوع البرهان، ولكنه يبطل في موضوع العمل؛ لأن الأخير يُفترض مسبقًا لا لأجل المعرفة، بل لأجل العمل؛ ومن ثم، فليس من الضروري أن يكون محدوداً، ولا معلومًا علىٰ وجه التمام، ولا أن تُبرهن أعراضه، إذ يكفي من العلم به قدر ما يتطلبه العمل. وهكذا في صناعة الحدادة، لا تلزم المعرفة التامة بطبيعة الحديد وخواصه؛ ولذلك يجهل الحداد حدَّه.

ونحن نقرأ هذا الرأي لدىٰ أرسطو في الفصل الأخير من المقالة الأولىٰ من كتاب «الأخلاق»، حيث يقول إن شيئًا من المعرفة بالنفس وأجزائها ضروري لفيلسوف الأخلاق؛ لا معرفة تامة ودقيقة، بل مجملة وغير كاملة. ويوضح ذلك بمثال في غاية الجمال، قائلاً إنه كما أن شيئًا من المعرفة بالعين ضروري للطبيب الذي بصدد علاجها، أي بالقدر الذي يكفي للعلاج، فكذلك فإن شيئًا من المعرفة بأجزاء النفس ضروري لفيلسوف الأخلاق، الذي هو بمعنىٰ ما طبيب للنفس البشرية. وفي الفصل نفسه مباشرة، يقدم لنا وصفًا مجملاً وعاميًا للنفس وأجزائها، دون أي تعريف ودون أي برهان علىٰ الأعراض. ولذلك، فليس من الضروري أن يُحدَّد موضوع العمل أينما وقع موضوعًا؛ إذ إن ذلك ضروري فقط لموضوع البرهان، كما هو الحال في العلوم النظرية. ومن ثم، فإن الحجة لا تثبت شيئًا سوىٰ أن الأشياء في ذاتها ليست في المنطق موضوعًا لبرهانٍ مقصودٍ للمعرفة؛ وهو أمرٌ نسلم به حقًا.

ولكن، حتىٰ لو سُلم بتلك المقدمة الكبرىٰ، وإن لم يُعترف بصحتها، فيمكننا الرد بطريقة أخرىٰ عبر إنكار المقدمة الصغرىٰ. فنحن نقول إن جميع الأشياء تُعرَّف في المنطق من الحيثية التي تكون بها موضوعًا للمنطق؛ أي لا من حيث هي أشياء، بل من حيث تُنسب إليها المعقولات الثانية. وهكذا، يُعرَّف «الإنسان» في المنطق لا من حيث هو إنسان، بل من حيث هو «نوع» ومن حيث هو «اسم». وكذلك يُعرَّف «الحيوان» في المنطق من حيث هو «جنس»، لا من حيث هو حيوان. ذلك لأن المعقولات الثانية لا تدل علىٰ شيء مباين للمعقولات الأولىٰ، كما ذكرنا آنفًا، بل علىٰ الأشياء ذاتها كما تُدرك بهذه المفاهيم الثانية وتُسمىٰ بهذه الأسماء الثانية. فإن الجنس لا يدل علىٰ شيء مفصول عن الحيوان والنبات وما شابه ذلك؛ بل يدل علىٰ الحيوان ذاته والنبات ذاته وأشباههما، لا من حيث هي كذلك، بل من حيث إن مفاهيمها، التي يشكلها عقلنا، تُحمل علىٰ أشياء كثيرة مختلفة بالأنواع في جواب «ما هو». وبناءً عليه، فبأي اعتبار يُنظر فيه إلىٰ الحيوان والنبات وسائر الأشياء في المنطق، فبهذا الاعتبار عينه تُحدَّد؛ أي بوصفها موضوعات تندرج تحت المعقولات الثانية، لا من حيث هي أشياء في ذاتها.

ومع ذلك، فإن قول «غنت»، ما لم يُحمل علىٰ وجه صحيح إنَّ هذا المعنىٰ -الذي لا أظنُّ أنه هو نفسُه قد أدركه - ليس بمنأىٰ عن النقد. ذلك أنَّ المناطقيَّ ينشغلُ بكلٍّ من المعقولاتِ الأولىٰ والمعقولاتِ الثانية، ونحنُ لا ننكرُ أنَّ كلتيهما يمكنُ أن تُسمَّيا موضوعًا للمنطق. ولكنَّ القولَ بأنَّ الأشياءَ تُبحثُ بالأصالةِ من قِبَلِ المناطقيِّ، بينما تُبحثُ المعقولاتُ الثانيةُ بالتَّبَعِ؛ فهذا لا يبدو صحيحًا؛ لأنَّ المعقولاتِ الثانيةَ هي غايةُ المنطق، وإليها يُوجَّهُ كلُّ ما سِواها؛ ولذلك فهي تحتلُّ المكانةَ الرئيسةَ في المنطق، تمامًا كما هو الحالُ في أيِّ فنٍّ يكونُ فيه ما يُبحثُ بالأصالةِ هو غايةَ الفنِّ نفسِه. فكيفَ

إذن يمكنُ لــ (جون) أن يقولَ إنَّ المعقولاتِ الثانيةَ هي موضوعٌ ثانوي؟ أما إذا أرجعنا (الأوليَّ) و(الثانويَّ) إلىٰ التسـميةِ فحسـب، وفهمنا بـــ (الموضـوعِ الأوليِّ) ما يُسـمَّىٰ موضوعـًا علىٰ وجهِ الحقيقة، وبــ (الثانويِّ) ما يُسمَّىٰ كذلك علىٰ وجهِ المجاز، فعندئذٍ يمكنُ قبولُ قولِ (غينت).

فموضــوعُ المنطق، حينما نريدُ التحدثَ بدقة، هو في الحقيقةِ الأشــياءُ ذاتُها، لا المعقولاتُ الثانية؛ تمامـًا كما أنَّ موضوعَ الطبِّ هو جسـمُ الإنسان، وليس الصحة. بيدَ أنَّ هذه النقاطَ لم يتدبَّرها (غينت) ولم يفهمها.

الفصل العشرون: في بيان علة ما تقدم، وتعريف المنطق

إن سأل سائل عن علة ما ذكرناه بخصوص موضوع المنطق، فإنه يمكن استخلاصها بيسر من طبيعة آلات المنطق ذاتها، ومن غايتها، ومن علتها الفاعلة.

أما من حيث طبيعتها، فذلك لأن طبيعة المعقولات الثانية - كما أسلفنا - هي بحيث لا يمكن وجودها دون المعقولات الأولىٰ؛ إذ هي تصورات ثانوية معينة تطرأ علىٰ التصورات الأولية للأشياء، ولا قوام لها بدونها، تماماً كما لا يمكن للعَرَض أن يوجد بلا موضوع.

وأما من حيث الغاية، فلأن الغاية القصوىٰ للمنطق، والتي أسميناها الغاية الخارجية، هي معرفة الأشياء كافة. لذا، كان لزاماً علىٰ المنطق أن يشتغل بجميع الأشياء بوصفها مادة موضوعة، وأن يصوغ فيها جميعاً الآلات التي من شأنها أن تمنحنا معرفة كل شيء.

وأما من حيث العلة الفاعلة، فلأن المنطق قد استنبطه الفلاسفة، واستمد أصله من ملكة الفلسفة؛ والفلسفة هي معرفة كل الأشياء. لذا، كانت في أذهان الفلاسفة تصورات لتلك الأشياء ذاتها، وصاغوا ضمنها تصورات أخرىٰ ثانوية وآلية.

ولا ينبغي أن يربكنا الترتيب الذي ندرك به نحن هذه العلوم. فبما أننا نتعلم المنطق قبل الفلسفة، قد يظن البعض أن المعقولات الثانية تُتصوَّر في أذهاننا قبل المعقولات الأولىٰ. بيد أن هذا ليس صحيحاً علىٰ الإطلاق، ولا يمكن وقوعه بأي

حال. بل لا بد أن يسبق في الذهن إدراكٌ مجمل ومختلط للأشياء، مع تصورات أولية لها، تتشكل فيها بعد ذلك التصورات الثانوية. وأخيراً، ومن خلال هذه التصورات الثانوية، نُعان علىٰ تحصيل معرفة تامة ودقيقة بالأشياء في الفلسفة.

أعتقد أنه قد تم حتىٰ الآن شرح طبيعة فن المنطق برمتها، بحيث يمكن لأي شخص أن يستخلص تعريفه بسهولة من كل ما قلناه. فالمنطق ملكة عقلية آليّة، أو صناعة آليّة، استنبطها الفلاسفة من ملكة الفلسفة، وهي التي تصوغ وتبني المعقولات الثانية في مفاهيم الأشياء لكي تكون أدوات يُعرف بها الحق ويُميَّز عن الباطل في كل مسألة.

وفيما يتعلق بالمنطق ككل، فإن هذا تعريف كامل ووافٍ تمامًا؛ إذ يبدو أنه لم يُغفل فيه شيء: فهو يعبر عن ماهية المنطق، وعلته الفاعلة، ومادته الموضوعة، والغاية التي من أجلها وُضع. وبما أننا قد شرحنا كل هذه الأمور بما فيه الكفاية في البحث السابق، فلا داعي لتكرار عرضها. بل يجب علينا الآن الانتقال إلىٰ النظر في أجزاء المنطق.

نهاية المقالة الأولىٰ

المقالة الثانية

الفصل الأول: في تقسيم المنطق

إن كل ما يمكن أن يساهم في معرفة طبيعة المنطق ككل قد شرحناه في الكتاب السابق؛ وما تبقىٰ هو تعليم تقسيمه إلىٰ أجزاء، وترتيب تلك الأجزاء. فلولا معرفة هذه الأمور، لا يمكن معرفة طبيعة الصناعة المنطقية معرفة كاملة. وبما أننا نحكم بأن المنطق الذي وضعه أرسطو ليس كاملاً وتامًا من كل وجه فحسب، بل هو مرتب أيضًا بترتيب عجيب، فإننا نقترح تبعا لذلك النظر في كتبه المنطقية في كل من تقسيم المنطق وترتيب أجزائه.

أما عدد أجزاء المنطق، وما هو موضع كل منها، فبعضه ظاهر للجميع وخالٍ من الصعوبة، وبعضه مشكوك فيه، أو متنازع عليه حتىٰ بين شراح أرسطو، أو لم يمسه أحد منهم أو يشرحه. وبما أننا بصدد الحديث في هذا الشأن، فسيكون من المفيد أن نعرض بإيجاز لما لا صعوبة فيه، ثم نطيل الوقوف عند النقاط المتبقية. ما يتفق عليه الجميع هو أولاً ما وضحه ابن رشد في تصديره للكتاب الأول من «البرهان»: وهو أن المنطق كله ينقسم إلىٰ جزأين رئيسيين. جزء مشترك يكتمل في ثلاثة كتب، وهي: «المقولات»، و«العبارة»، و«القياس». والجزء الخاص يحتوي علىٰ كتاب «البرهان» وجميع الكتب التي تلي. وسبب تسمية أحدهما عامًا والآخر خاصًا واضح؛ فالأول يتناول القياس بمعناه الأعم، دون قصرِه علىٰ مادة أو نوع بعينه، ولذا وُصف عن حق بأنه عام. أما الأخير فيتناول أنواع القياس، ولذا سُمي جزئيًا وخاصًا.

وينبغي للجزء العام أن يســبق الجزء الخاص، لأن ما هو أعمّ يجب أن يُقدّم في التعليم، كما قرره أرسـطو في صـدر المقالة الأولىٰ من «السـماع الطبيعي»، وكما أثبته ابن رشـد هناك بثلاث حجج، وكذلك في تصديره للكتاب الأول من «البرهان»، حيث بَيّن وجوب تقديم الجزء العام من المنطق علىٰ الجزء الخاص الجزئي. ونحن نُعرض عن هذا كله، خشية إضاعة الوقت فيما هو معلوم للجميع.

كما لم يشــكك أحد في الترتيب الذي يجب أن تُنظم به الكتب المنفردة الواردة في الجزء المشـترك؛ فكل من يعدُّ كتاب «المقولات» كتاباً منطقيـاً يضـعه في المقام الأول، ثم كتاب «العبارة» ثانيـاً، ثم «التحليلات الأولىٰ» ثالثـاً. ونحن نرىٰ ألا نحيد عن هذا الرأي الشائع.

الفصل الثاني: في كتاب المقولات

بيد أن كتاب المقولات يثير قدراً لا يستهان به من الإشكال؛ إذ لم يتضح بجلاء ما هو موضوعه، ولا وجه انتمائه إلىٰ المنطق. وحيث إن إيضاح هذه الصعوبة يكتسي أهمية بالغة لتأكيد ما ذكرناه آنفًا، كما أنه ضروري جداً لفهم ما نقترحه الآن، فإنه يستحق وقفة تأمل، لا سيما وأنه لم يقم أحد حتىٰ الآن بشرح هذا الأمر أو فهمه علىٰ وجه التمام.

سأعرض أولاً لما ارتآه الآخرون حوله، وأين أخطأ كل منهم في اعتقادي؛ ثم سأبين وجهة نظري الخاصة.

لقد اجتهد أمانيوس وسمبليكيوس في إثبات أمر واحد: وهو أن أرسطو في ذلك الكتاب لا يعالج الألفاظ وحدها، ولا الأشياء وحدها، ولا المفاهيم الذهنية وحدها، بل يعالج هذه جميعًا معًا؛ أي الألفاظ الدالة علىٰ الأشياء من خلال مفاهيم ذهنية متوسطة. ولن أعرض للطريقة التي أثبتا بها ذلك، إذ يمكننا قراءة كل هذا في مؤلفاتهما. وإذا كان الكتاب يتناول الألفاظ الدالة، فكيف له ألا يتناول الأشياء، إلا من خلال الألفاظ التي تدل عليها؟ إذ لا يمكننا تعليم أي شيء أو الكتابة عنه ما لم نستخدم الألفاظ الدالة علىٰ ذلك الشيء.

ومع ذلك، لا بد أن تكون المفاهيم الذهنية حاضرة أيضًا؛ لأن مفهوم الشيء يجب أن يتشكل أولاً في الذهن قبل أن يُدَلَّ علىٰ ذلك الشيء بلفظ ما؛ فنحن بالألفاظ ندل علىٰ مفهوم الشيء الذي استقر في أذهاننا.

بيد أن اليونانيين لم ينظروا في كيفية انتماء هذه المعالجة إلىٰ المنطق، أو ما إذا كان الكتاب منطقيًا. أما اللاتينيون وجمع غفير من المتأخرين، فبغية إدراج هذا الكتاب ضمن الملكة المنطقية، ذهبوا إلىٰ أن للعقل ثلاث عمليات، مرتبة بحيث تفضي الأولىٰ إلىٰ الثانية، والثانية إلىٰ الثالثة، كعلاقة الجزء بالكل. العملية الأولىٰ هي تصور المفردات، كما هو الحال حين يتصور عقلنا «الإنسان» أو «الحصان» أو أي شيء آخر.

والعملية الثانية هي القول الجازم، الذي ينقسم إلىٰ الإيجاب والسلب، ويُطلق عليهما أيضًا التركيب والفصل. والثالث هو الاستدلال والنظر. فالقول الجازم يتألف من الألفاظ المفردة، والاستدلال من الأقوال الجازمة. وبما أن أرسطو كان بصدد معالجة هذا الفعل الثالث في المنطق، لكونه آلة المعرفة، فلم يكن بوسعه إغفال الفعلين الآخرين؛ إذ إن معرفة الأجزاء يجب أن تسبق معرفة الكل، ولذلك كان لزامًا معالجة القول الجازم قبل الاستدلال، والألفاظ المفردة قبل القول الجازم. ومن ثَمَّ يتضح ترتيب كتب المنطق، كما يتضح السبب في كون كتاب «المقولات» جزءًا من المنطق.

ففي كتاب «التحليلات الأولىٰ» يعالج أرسطو الاستدلال، الذي هو الفعل الثالث من أفعال العقل، ويسبق هذا الكتاب كتاب العبارة، حيث تُبحث فيه العملية الثانية، وهي «القول الجازم».

لذا كان من الضروري، بناءً علىٰ نفس القياس، أن يسبق كتابَ «العبارة» كتابٌ آخر يتناول الألفاظ المفردة؛ فبدون ذلك تظل الصناعة المنطقية ناقصة.

وهذا الكتاب هو «المقولات»، الذي تُبحث فيه الألفاظ الدالة علىٰ الأشياء بتوسط المفاهيم بوصفها ألفاظًا مفردة يتألف منها «القول الجازم» لاحقًا. ولذلك فهو أول الكتب المنطقية؛ لأنه يدور حول العملية الأولىٰ للعقل، كما يشهد أرسطو نفسه في مطلع ذلك الكتاب؛ إذ يقسم الألفاظ إلىٰ مفردة ومركبة، وينحي المركبة جانبًا، عازمًا علىٰ معالجة المفردة، وهي الأجناس العشرة الأولىٰ التي تنضوي تحتها كل الأشياء.

هذا هو الرأي الشائع، وقد أوردناه هنا بإيجاز.

بيد أن آخرين قالوا إن هذا الكتاب ليس كتابًا منطقيًا بأي حال، بل هو كتاب ميتافيزيقي (فيما بعد الطبيعة). ورغم أنه يُقرأ مع الكتب المنطقية الأخرىٰ، إلا أنه لا يشغل مكانًا ثابتًا بينها، بل يجب أن يكون مستهل المنطق من كتاب «العبارة». والسبب الذي دفعهم إلىٰ ذلك هو: أن كتاب المقولات يبحث في الأشياء؛ فهو إذن ليس كتابًا منطقيًا. والنتيجة هنا واضحة، لأن المنطق بمجمله يبحث في «المعقولات الثانية»؛ وعليه فإن الكتاب الذي يبحث في «المعقولات الأولىٰ» لا يعد منطقيًا. وهم يبرهنون علىٰ صحة المقدمة بقولهم إن المقولات العشر وكل ما يندرج تحتها هي «أشياء»، ويُعبر عنها بألفاظ «القصد الأول»؛ فالجوهر، والجسم، والإنسان، والكم، والعدد، والخط، والكيف، وأنواعه، وسائر ما يُبحث في ذلك الكتاب هي أسماء لأشياء وللمعقولات الأولىٰ. ويؤكدون ذلك أيضًا بحقيقة أن «الفيلسوف الأول» يتحدث عن الأشياء ذاتها، ولكنه لا يتحدث إلا عن الأشياء وعن المعقولات الأولىٰ؛ فهي إذن معقولات أولىٰ.

الفصل الثالث: تفنيد هذه الآراء

هذه هي آراء الآخرين، ولكن لا أحد منهم - فيما أظن - قد أدرك الحقيقة.

ومن أجل توضيح ذلك، يجب أولًا تقرير أن المذهب المتأخر قد أثبت حقًا أن كتاب المقولات لا يدور حول المعقولات الثانية، بل حول الأشياء؛ فهذا حق لا ريب فيه ولا يمكن إنكاره. فالجوهر، والكم، والكيف، وسائر الأجناس العليا وكل أنواعها هي أشياء، وليست معقولات ثانية. واليونانيون يشيرون إلىٰ ذلك أيضًا حين يقولون إن الكتاب يدور حول الألفاظ الدالة علىٰ الأشياء بتوسط المفاهيم؛ فالألفاظ الدالة علىٰ الأشياء ليست سوىٰ ألفاظ القصد الأول.

ويترتب علىٰ هذا أن الرأي اللاتيني الشائع باطل، وهو الزعم بأن أرسطو يعالج هناك العملية الأولىٰ للعقل والألفاظ المفردة التي يتكون منها القول الجازم.

أولاً، إن القول بأن المنطق يتناول عمليات العقل الثلاث ليس صحيحاً تماماً ما لم يُفهم علىٰ وجهٍ سليم، كما أوضحنا سابقاً. فليست مهمة المنطقي معرفة عمليات عقلنا، بل النظر في الدرجات الثلاث للمعقولات الثانية الناشئة عن تلك العمليات، وردِّ تلك العمليات إلىٰ قواعد وضوابط معينة يُستعان بها العقل في تحصيل معرفة الأشياء.

ومع ذلك، يجب أن يكون هذا النظر المنطقي في العمليات الثلاث منصبّاً علىٰ المعقولات الثانية، لا الأولىٰ؛ وهذا جليٌّ في العمليتين الثانية والثالثة أيضاً. فالقياس لفظٌ من المعقولات الثانية، يدل علىٰ العملية الثالثة للعقل؛ والقول الجازم، الذي هو

جزء من القياس ويدل علىٰ العملية الثانية، هو كذلك من المعقولات الثانية، كما يقتضي العقل وكما هو ضروري تماماً؛ إذ يجب أن يكون الكل والأجزاء المقومة من ذات المرتبة والطبيعة. وبما أن القياس معقولٌ ثانٍ، فيجب كذلك أن يكون القول الجازم، بصفته جزءاً منه، معقولاً ثانياً. ويجب بالتالي أن ينطبق الأمر نفسه علىٰ الألفاظ المفردة في علاقتها بالقول الجازم، بحيث تكون هي الأخرىٰ ألفاظاً من المعقولات الثانية؛ فبهذا النحو وحده تكون أجزاءً للقول الجازم وتنتمي إلىٰ المنطق.

بيد أن المقولات ليست من هذا القبيل، كما قيل. بل إن كتاب «العبارة» يتناول في بدايته الألفاظ المفردة المقابلة للعملية الأولىٰ للعقل - أي الأسماء والأفعال. ويذكر أرسطو أن القول الجازم يتألف من هذه الألفاظ، لا من الجوهر أو الكم أو الكيف، كما يظهر لكل من يقرأ كتاب «العبارة» بأكمله؛ إذ لا يوجد ذكرٌ في ذلك الكتاب للجوهر أو الكم بوصفهما جزأين للقول الجازم، بل للاسم والفعل فحسب.

بيد أن البعض، وبالنظر إلىٰ ما قلناه عن الاسم والفعل، لجأوا إلىٰ الزعم بأن تناول الألفاظ المفردة يجب أن يكون علىٰ نحوين: أحدهما مطلق، دون أي نسبة، والآخر بالنسبة إلىٰ القول الجازم الذي تعد جزءاً منه. ويقولون إن أرسطو تناول القول الجازم أيضاً بطريقتين: إحداهما في كتاب «العبارة»، حيث يتناوله ببساطة وبوصفه قولاً جازماً، دون نسبته إلىٰ القياس أو غيره؛ والأخرىٰ في كتاب «التحليلات الأولىٰ»، حيث ينظر إليه كجزء من القياس، ويغير اسمه فيسميه «مقدمة»، ويعرض لتناوله في بداية ذلك الكتاب. وهكذا، كما يقولون، ينبغي أن يكون هناك تناول مزدوج للألفاظ المفردة: أحدهما مطلق، في كتاب «المقولات»؛ والآخر بالنسبة إلىٰ القول الجازم، في سياق تناول الاسم والفعل في بداية كتاب «العبارة».

إن هذه المزاعم، إذا ما فُحصت بعناية، سيتبين أنها فارغة وباطلة. أولاً، إن ما يقررونه – من أن كل ما هو جزء من شيء آخر يجب أن يُنظر فيه أولاً بنحو بسيط، ثم بالرجوع إلىٰ الكل – يمكن التسليم به إذا فُهم علىٰ وجهه الصحيح؛ فعندما نتناول الكل بالبحث وننظر في بنيته، لا يسعنا تجنب النظر في أجزائه ضمن ذلك البحث نفسه في الكل. أما إذا كانت الأجزاء تشكل شيئًا في ذاتها بمعزل عن علاقتها بالكل، ولها طبيعة مطلقة، فإن البحث المطلق فيها يجب أن يسبق البحث في الكل، وذلك ليتسنىٰ تحصيل معرفة تامة بكل من الأجزاء والكل معًا.

إن أرسطو في كتاب «التحليلات الأولىٰ» يعلمنا بناء القياس؛ وبناءً علىٰ ذلك، فإذا كان القياس مؤلفًا من قضايا، فلا يمكن أن يوجد بحث في القياس غير البحث في القضايا التي يتكون منها. وهذا النظر في الأجزاء من حيث علاقتها بالكل لا يجب أن يقتصر فحسب علىٰ وجوده في الكتاب نفسه الذي يُبحث فيه الكل، بل يجب أن يكون متضافراً مع البحث في الكل بحيث لا يسبقه ولا ينفصل عنه، لا في الكتاب نفسه ولا في كتاب غيره؛ إذ إن البحث في الأجزاء من حيث علاقتها بالكل هو بحث في الكل نفسه.

بيد أن البحث المطلق في الأجزاء، من حيث لا يُنظر إليها بوصفها أجزاءً، يجب أن يُفصل عن البحث في الكل ويتقدم عليه، سواء كان ذلك في الكتاب نفسه أو في غيره. ولذلك، فإن البحث في العبارة يسبق البحث في القياس، لكنه لا يسبق البحث في القضايا؛ لأن هذا الأخير هو عينه البحث في القياس ذاته.

وإذا كان هذا صحيحًا، فإنه يتبع ذلك أن البحث في الاسم والكلمة في مستهل كتاب «العبارة» هو بحث مطلق، لا إحالة فيه إلىٰ العبارة، ما دام يسبق البحث في العبارة نفسها. لأنه وإن كان يحدث في الكتاب عينه، فهذا لا غناء فيه؛ إذ يكفي أن يكون

منفصلاً تماماً عن البحث في القول الجازم. وهذا يتضح بالفعل من دلالة الألفاظ ذاتها؛ فالاسم والكلمة لا يدلان علىٰ أي علاقة بالقول الجازم، بل لهما دلالة مطلقة، وهو أمر يدركه حتىٰ الأعمىٰ. ولا يسعني إلا أن أعجب ممن يجسر علىٰ الزعم بأن هذين اللفظين يشيران إلىٰ القول الجازم. كما أن البحث فيهما بحد ذاته يوضح هذا؛ إذ إن كلاً من حدي الاسم والكلمة، وكل ما ذكره أرسطو عنهما هناك، مستقل تمام الاستقلال عن أي نسبة للقول الجازم. ولكن، كيف يكون البحث فيهما بالنظر إلىٰ القول الجازم إذن؟ إن هذا يظهر جلياً في البحث في القول الجازم نفسه؛ لأنه، كما قلنا، لا ينبغي فصل البحث في الأجزاء من حيث علاقتها بالكل عن معالجة الكل. فكيف يمكن بحث «الإخبار» ما لم تُبحث أجزاؤه المكونة؟ وهذه الأجزاء هي الموضوع والمحمول، اللذان ذكرهما أرسطو وبحثهما هناك مراراً. فما يُسمىٰ اسماً وفعلاً عند النظر إليهما علىٰ الإطلاق، يُسميان – بتغيير التسمية – موضوعاً ومحمولاً بالنظر إلىٰ «الإخبار»؛ بحيث تكون النسبة التي تربط «الإخبار» بـ «القضية» هي ذاتها النسبة التي تربط الاسم والفعل بالموضوع والمحمول. فهما يدلان علىٰ المعاني ذاتها، سواء أُخذا علىٰ الإطلاق أو من حيث النظر إليهما في علاقة بشيء آخر.

وبناءً علىٰ ذلك، ثمة معالجة مزدوجة للألفاظ المفردة: إحداهما مطلقة، في صدر كتاب «العبارة»، حيث يُبحث الاسم والفعل؛ والأخرىٰ تشير إلىٰ النسبة إلىٰ «الإخبار»، حين يُطلق عليهما – في سياق بحث الإخبار ذاته – اسما الموضوع والمحمول. وفي ذلك الموضع، لا يُذكر الاسم والفعل إلا من حيث كونهما موضوعاً ومحمولاً في «الإخبار». وبهذا الاعتبار يُشار إليهما، لا من حيث كونهما اسماً وفعلاً.

أما السبب الذي جعل أرسطو يرغب في معالجة الاسم والفعل، والإخبار، في كتاب واحد بعينه، فمن السهل إدراكه؛ إذ لما كان من الممكن قول أشياء كثيرة عن الاسم والفعل، يختص النحوي بمعظمها، لم يتبقَّ للمنطقي إلا القليل ليُبينه. لذا، نحىٰ أرسطو جانبًا كل ما قاله النحويون عن الاسم والفعل مما ينبغي أن يعلمه كل من يقبل علىٰ دراسة المنطق - ولم يشرح إلا المسائل القليلة التي تخص المنطق منها. ولهذا السبب، جاءت المعالجة موجزة ومقتضبة لدرجة أنها لم تكن لتصلح لتشكيل كتاب مستقل بكامله.

وبناءً علىٰ ذلك أراد أرسطو أن يلحق ذلك بمبحث العبارة، ولكن علىٰ نحوٍ يجعله يبدو متميزاً عنه ومتقدماً عليه، كما ذكرنا. ولذلك، فإن معالجة الألفاظ المفردة التي تقابل العملية الأولىٰ للعقل لا توجد في أي موضع آخر من المنطق إلا فيما يتعلق بالاسم والفعل. ومن هنا، فقد أصاب الذين رأوا أن بداية المنطق ينبغي أن تُؤخذ من كتاب «العبارة»؛ إذ إن هذا القول صحيح من وجه معين. غير أنه ليس صحيحاً بالقدر الذي يقتضي استبعاد كتاب «المقولات»، كما استبعده البعض؛ فهو كتاب منطقي ويأتي أولاً في الترتيب، كما سنوضح عما قريب. وليقل أولئك الذين يستبعدون هذا الكتاب، فضلاً، إلىٰ أي علم أو تخصص يعتقدون أنه ينتمي؛ إذ لا يسعهم نقله إلىٰ الميتافيزيقا (ما بعد الطبيعة)؛ لأن هناك معالجة أخرىٰ لـ إن الأجناس العالية للأشياء توجد بالفعل في الكتب الميتافيزيقية، ولم يكن ينبغي لأرسطو أن يتحدث مرتين في العلم نفسه عن الأشياء ذاتها. وبالفعل، إذا نظرنا في هذا التناول للمقولات بعناية، وجدناه طفيفاً وأولياً إلىٰ حدٍ لا يستحق معه اسم العلم النظري؛ فأرسطو يقرر كل شيء هناك بلا برهان، ولا يعلّم علة لشيء، وغالباً ما يتبع الظاهر بدلاً مما هو كائن حقاً؛ ولذلك لا يمكن أن

ينتمي ذلك الكتاب إلىٰ أي علم تأملي ولا إلىٰ علم عملي بالأحرىٰ؛ إذ إن العلم العملي لا يحتاج إلىٰ معرفة كل الأشياء، ولو بصورة مجملة وناقصة. فلماذا إذن كتب أرسطو ذلك الكتاب؟ لا أرىٰ سبباً لذلك إلا إذا كان قد وضعه لأجل المنطق.

وعلاوة علىٰ ذلك، هناك شهادة جميع الشراح اليونانيين، الذين اعتبروه المقالة الأولىٰ في المنطق والمقدم - بحسب قصد أرسطو- علىٰ المنطق بأسره. وما يذكره أرسطو هناك عن أجناس الأشياء يمكن أن يوضح بسهولة أن الكتاب كُتب للمنطق وأنه كتاب منطقي، بما أن الفيلسوف يجب أن يتحدث عن الأشياء بطريقة، والمنطقي بطريقة أخرىٰ.

وعلىٰ الذين يستبعدون هذا الكتاب من المنطق أن يلاحظوا بوجه خاص كيف يمكن الدفاع عن أرسطو؛ فوفقاً لرؤيتهم، يبدو أرسطو متروكاً تماماً بلا حجة أو دفاع، ما دام قد ألف كتاباً لا يمكن أن يكون جزءاً من أي فرع معرفي، ولا يمكنه هو ذاته أن يؤسس أي ملكة معرفية بمفرده؛ وبذلك يكون عديم الفائدة تماماً ويجب نبذه.

الفصل الرابع: رأي المؤلف الخاص في كتاب المقولات

لكي تُعرف الحقيقة في هذا الشأن، لا بد من إرساء الأساس الأول والرئيس لما سيُقال: وهو ما برهنا عليه أعلاه، من أن الأشياء قاطبة هي موضوع المنطق بذات الطريقة التي يكون بها الحديد موضوعًا لصناعة الحدادة، والجسم البشري موضوعًا للطب.

ومثل هذا الموضوع، وإن كان مفترضًا مسبقًا لا لأجل المعرفة، بل لأجل العمل، فإنه مع ذلك لا ينبغي أن يكون مجهولاً تمامًا؛ إذ لا يستطيع أي صانع أن ينتج شيئًا في مادة يجهلها جهلاً تامًا. فيجب علىٰ الحداد أن يكون لديه بعض المعرفة بالحديد، ويجب علىٰ الطبيب أن يعرف الجسم البشري وأجزاءه؛ لا معرفةً تامة ودقيقة في الواقع، بل بالقدر الذي يقتضيه عمل كل منهما. وهذا ما يعلّمه أرسطو في الفصل الأخير من المقالة الأولىٰ من «الأخلاق»، حيث يقول إنه مثلما يجب علىٰ الطبيب الذي سيعالج العين أن يكون لديه بعض المعرفة بالعين، فكذلك الفيلسوف الأخلاقي، الذي سيعالج النفس، يجب عليه بالضرورة أن يحصل علىٰ قدر من المعرفة بالنفس وأجزائها؛ لا معرفةً دقيقة، بل بما يكفي لبلوغ الغاية المنشودة.

ولهذا السبب، يضع أرسطو هناك تقسيمًا موجزاً فقط لأجزاء النفس، ويتحدث عن النفس بأسلوب تقريبي وعامي، لأن الغاية هناك ليست معرفة النفس، بل ريها بالفضائل لكي تصدر عنها أفعال خيرة. أما المعرفة التامة بالنفس، فيعلّمها الفيلسوف النظري في كتب «النفس». وهكذا، لا ينبغي للفيلسوف الأخلاقي أن يجهل النفس،

ومع ذلك فإنه لا يحتاج إلىٰ معرفة تامة المعرفةَ بها، ولكن بالقدرِ الذي تقتضيهِ غايتُه ومقصَدُه فحسب.

ونحنُ نرىٰ الأمرَ ذاتَه في الطب؛ حيثُ لا تُعالجُ أجزاءُ بدنِ الإنسانِ وبنيتُه من حيثُ الأعضاءِ الآليّةِ والأخلاطِ الأربعةِ فحسب، بل ومن حيثُ العناصرِ الأربعةِ أيضًا، التي يُناظرُ كلَّ عنصرٍ منها خِلطٌ من تلك الأخلاط. وهذا، إذن، شأنٌ مشتركٌ في جميعِ العلومِ العمليّة؛ فمع أنها لا تطلبُ معرفةَ الموضوعِ المطروحِ كغايةٍ قصوىٰ لها، إلا أنها يجبُ ألا تجهلَه تمامًا، بل لا بدَّ لها من الإحاطةِ به بقَدْرٍ ما.

ومن ثَمَّ، وبحسبِ تباينِ الغايات، ينشأُ اختلافٌ فيما بينها؛ إذ تقتضي غايةٌ ما معرفةً أوسعَ بالموضوع، بينما تكتفي أخرىٰ بمعرفةٍ أقلَّ وأكثرَ سطحيّة. ومع ذلك، فلا تتحققُ في أيٍّ منها معرفةٌ تامّةٌ ومكتملة عن الموضوع المطلوب؛ فذلك ينتمي إلىٰ العلوم النظرية.

يكتفي الفيلسوف الأخلاقي بمعرفة يسيرة جداً بالنفس، وبالمقابل، لا يمكن للطبيب أن يتعلم صناعته أو يمارسها بشكل كامل ما لم تكن لديه معرفة وافية بجسم الإنسان وجميع أجزائه. فبصرف النظر عن معرفة المادة الأولىٰ، التي لا يصل إليها لأنه لا يحتاج إليها، لا يبقىٰ هناك جزء آخر أو علة أخرىٰ لجسم الإنسان لا يسعىٰ لمعرفتها ولا ينبغي له ألا يسعىٰ إليها.

لذلك حدث أن تجرأ كثير من الأطباء، ممن غرتهم حجة ظاهرة وفارغة، ليس فقط علىٰ القول بأن الطب علم نظري، بل وأكدوا أيضًا أنه يجب تفضيله علىٰ الفلسفة الطبيعية في معرفة جسم الإنسان؛ لأنهم يقولون إن الطبيب يولي اعتباراً أكثر دقة بجميع

أجزاء جسمنا مما يفعل الفيلسوف، بما أن الفلسفة، كما يزعمون، تحتاج إلىٰ الصناعة الطبية لكي تصبح كاملة وتبلغ علماً تاماً بالأشياء.

وإذا قمت بدحض هذا الرأي باختصار هنا، فلن يكون ذلك، كما قد يظن الكثيرون، استطراداً خارج حدود موضوعنا؛ لأن هذا النظر يساعد كثيراً في شرح «المقولات».

وما يجب ترسيخه واليقين به هو الآتي: تماماً كما تتطلب كل صناعة عملية قدراً من المعرفة بموضوعها، فإنه لا توجد صناعة تمتلك معرفة كاملة به. ويترتب علىٰ ذلك أن الفيلسوف النظري لا يستمد معرفته بالأشياء من أي صناعة، بل إن جميع الصناعات تستمد معرفتها منه. إنني أتحدث عن المعرفة العقلية، المعرفة المكتسبة من خلال الأسباب، فهذا يخص الفيلسوف المتأمل وحده حقاً. وبناءً علىٰ ذلك، فإننا لا نقول فقط إن الطب ككل لا يمكن تسميته علماً، بل ولا حتىٰ ذلك الجزء من الطب الذي يُبحث فيه عن العناصر، والأخلاط، وأعضاء جسم الإنسان، وطبيعتها ومنفعتها.

وهذا ما نثبته أولاً من خلال نطاق وغاية تلك المعالجة؛ فمهما بلغت من الدقة والإتقان، فهي ليست علماً، لأنها لم تُتخذ لأجل العلم، بل لأجل العمل، لكي نتمكن من حفظ صحة البدن أو استعادتها. وإذا قال قائل إن ذلك الجزء يمكن قراءته أيضاً لأجل المعرفة، لا لأجل العلاج، فإنه يترتب علىٰ ذلك أنه لا ينبغي أن يُعدَّ بعد الآن جزءاً من الطب، بل بالأحرىٰ جزءاً من العلم الطبيعي. لذا، يكفي القول إنه من حيث كونه جزءاً من صناعة الطب، لا يمكن أن يُسمىٰ علماً.

علاوة علىٰ ذلك، وأياً كان وجه اعتبار هذا الجزء، حتىٰ لو قيل إنه قد كُتب لأجل المعرفة، فإنه لا يزال لا يمكن تسميته علماً:

أولاً: لأنه لا يبين العلل الأولىٰ، التي لا يمكن بغير معرفتها الوقوف علىٰ العلل القريبة معرفةً صحيحة؛ كما أن الطبيب لا يبلغ الطبيعة الأولىٰ ولا صورتها الحقيقية، بل يتخذ من بعض الأعراض صورةً، بما أن ذلك يبـــدو له كافيـًا لكل من معرفة ذلك الفن وممارسته.

ثانيـًا: لأنه لا يراعي تلك القواعد التي يجب مراعاتها في كل علم نظري لتحصـــيل العلم اليقيني، كما علّم أرسطو وأثبت في كتاب «البرهان» (التحليلات الثانية)؛ إذ يجب أن تكون العلل متناسبة مع معلولاتها، والأعراض مع موضوعاتها. فما لم يكن ما ننسبه إلىٰ الشـــيء يخصــه بالذات، وبالأولية، ومن حيث هو هو، فلن نكون بصـــدد علم، بل بصدد ما هو عرضي وسفسطائي فحسب، كما يقول أرسطو.

ومثال ذلك، أن نبرهن علىٰ أن المثلث متسـاوي الأضـلاع له زوايا ثلاث تسـاوي قائمتين، أو أن الإنسان مركب من العناصر. فإن امتلاك زوايا تساوي قائمتين لا يخص المثلث متسـاوي الأضـلاع وحده، ولا لكونه كذلك متسـاوي الأضـلاع؛ وكونُ المرءِ مؤلفًا من العناصرِ لا يخصُّ الإنسانَ وحدَهُ، ولا يخصُّهُ من حيثُ هو إنسان. وإنَّ معظمَ المادةِ الطبيةِ هي من هذا القبيل؛ إذ تُعلِّمُ أنَّ الإنســانَ يتكونُ من العناصــرِ الأربعةِ والأخلاطِ الأربعةِ – وهي أشــياءُ، أو علىٰ الأقلِّ معظمُها، توجدُ أيضًــا في الحيواناتِ العجماءِ؛ ولذلك فهي لا تخصُّ الإنسانَ أولًا وبالذاتِ ولا بوصفِهِ إنسانًا.

ولا نرىٰ بناءً علىٰ ذلك وجوبَ إدانةِ جالينوس وغيرِهِ من الكُتَّابِ في الطبِّ، إذ إنَّهم لم يكتبوا من أجلِ المعرفةِ، بل من أجلِ شــفاءِ الإنســانِ. ولو أنَّهم علَّموا بهدفِ صــياغةِ عِلمٍ ما، لكانوا لاســتحقوا أعظم لوم، ولوجب وصــف معالجتهم برمتها بأنها عرضية وسفسطائية. ولكن بما أنهم لم يُعلّموا إلا من أجل شفاء الإنسان، فينبغي قبول

مذهبهم كله والثناء عليه لكونه ملائمًا ومناسـبًا لنقل مثل هذا الفن. وإن من يجرؤون علىٰ تفضـيل فن الطب علىٰ العلم الطبيعي لمثيرون للسـخرية؛ إذ لا يوجد في جسـد الإنسان شيء يستحق المعرفة ولا تعرفه الفلسفة الطبيعية. وإذا قالوا إن جالينوس كتب في هذا الموضـوع بعناية أكبر مما كتب أرسـطو، فليُسـلِّم لهم بذلك؛ ومع ذلك، لا يمكنهم استنتاج أي شيء من هذا ضد الفلسفة الطبيعية؛ إذ يجب علىٰ المرء أن ينظر في الفلسـفة الطبيعية في ذاتها، لا بمجرد ما نقله أرسـطو عنها؛ ورغم أن أرسـطو قد عرف وكتب أشـياء كثيرة علىٰ نحوٍ أدهش جميع البشـر، إلا أنه مع ذلك لم يعرف كل شـيء ولم يكتبه.

لذا، طالما اعتبرتُ حجة الكثيرين باطلة، وهي الزعم بأنه من العبث ومن منافاة التقوىٰ التسليم بأن فلسفة أرسطو ناقصة أو قاصرة من وجه ما. فمثل هذه الحجة تحمل شـيئًا من الاحتمال، لكنها تفتقر إلىٰ الضـرورة. وبناءً عليه، إذا لم ننظر إلىٰ الفلسـفة الطبيعية فحسـب كما كُتبت، بل كما يمكن أن تُكتب - أي بوصـفها تمنح معرفة كاملة بكل الأشياء الطبيعية بالقدر الذي يستطيع عقل الإنسان اكتشافه وإدراكه - فهي حينئذٍ لا تحتاج إلىٰ صناعة الطب لاكتساب المعرفة بالأشياء؛ بل إن الطبيب هو من يتلقىٰ من الفيلسـوف الطبيعي كل تلك الأمور الضـرورية لمعرفة أجزاء جسـم الإنسـان، بالقدر الذي يتطلبه العلاج.

ولهذا السبب، لا يسعني إلا أن أثني غاية الثناء علىٰ حكم ابن سينا، الذي يقول في بداية الجزء الأول من الكتاب الأول: إن علىٰ الطبيب أن يثق في بيان الفيلسوف الطبيعي حول عدد الأسـطقسـات والأخلاط، وأن يسـلم بهذه المسـائل دون نزاع. أما بالنسـبة لجالينوس، الذي تناول هذه الأمور بمزيد من الدقة، فيرىٰ ابن سـينا أنه في هذا الجزء

يجب أن يُسمىٰ فيلسوفًا أكثر منه طبيبًا. ويبدو أن جالينوس نفسه لم يكن غافلاً عن هذا، إذ كتب رسالة ليبين فيها أنه لا يمكن لأحد أن يكون طبيبًا بارعًا ما لم يكن فيلسوفًا في الوقت نفسه.

وبالعودة الآن إلىٰ المسألة المطروحة، يتضح السبب الذي جعل أرسطو يرغب في تأليف كتاب «المقولات» في مستهل صناعة المنطق. وبما أن جميع الأشياء هي موضوع الاشتغال في المنطق، تمامًا كما هو حال جسم الإنسان في الطب، فقد احتاج المنطقي إلىٰ معرفة ما بتلك الأشياء قبل أن يسبغ عليها المعقولات الثانية؛ لأن تلك المعقولات الثانية لا قيمة لها ما لم تستند إلىٰ المعقولات الأولىٰ، فكما أن الحداد لا يمكنه إنتاج شيء إذا كان جاهلاً تمامًا بالحديد، والطبيب لا يستطيع فعل شيء إذا لم تكن لديه معرفة بجسم الإنسان، فكذلك لا يستطيع المنطقي صياغة المعقولات الثانية، التي هي آلات المعرفة، ما لم يمتلك معرفةً ما بالأشياء. وإدراكًا منه لذلك، وضع أرسطو في بداية المنطق معرفةً تقريبيةً وموجزةً بجميع الأشياء، وأرسىٰ أسس المنطق بأكمله، أي: الأشياء كافة ومعرفةً أوليةً بها.

الفصل الخامس: تأكيد من الفصل الأول من كتاب «العبارة»

يُستخلص دليل قوي لرأينا من الفصل الأول من كتاب «العبارة»، حيث لم يقم أحد حتىٰ الآن بشرح غرض أرسطو ومنهجه فيه. وقد عُنون ذلك الكتاب بـ «العبارة» بناءً علىٰ الموضوع المبحوث فيه، إذ إن العبارة هي قولٌ منطوقٌ دالٌ علىٰ شيء ما، وهي تشتمل علىٰ كل من الألفاظ المفردة - الاسم والفعل - والقول الجازم، وكلاهما يتحدث عنهما أرسطو في ذلك الكتاب. وقبل أن يتناول الألفاظ المفردة والقول الجازم علىٰ حدة، رأىٰ من المناسب أن يقول شيئًا عن جنسهما المشترك، وهو العبارة، وهذا ما فعله في الفصل الأول، حيث يبيّن ماهية العبارة بمعناها الواسع ويقسمها إلىٰ الأنواع التي سيتحدث عنها لاحقًا؛ إذ يوضح ماهية العبارة بقوله إن المعقولات الذهنية هي أمثلة للأشياء، والألفاظ هي علامات للمفاهيم. فمن خلال الكلمات، يُدَلُّ علىٰ الأشياء بواسطة مفاهيم الذهن الوسيطة. ويُسمىٰ مثل هذا اللفظ عبارةً، لأنه يعمل كمُعبّر عما في ذهننا. ويقسم أرسطو هذا مباشرةً إلىٰ عبارة مفردة وعبارة مركبة.

ولما كانت المفاهيم التي يدل عليها الذهن منها ما هو مفرد ومنها ما هو مركب، فلا بد أن ينطبق التمايز نفسه علىٰ الألفاظ الدالة عليها. وهو يقسم العبارة المفردة إلىٰ اسم وفعل، أما العبارة المركبة، التي تسمىٰ قولاً، فيقسمها لاحقًا إلىٰ عدة أنواع، يختار منها - تاركًا الأنواع الأخرىٰ جانبًا - القول الجازم.

والآن، من ذا الذي لا يرىٰ أن الألفاظ الدالة علىٰ مفاهيم الأشـياء هي ألفاظ المعقولات الأولىٰ، وهي التي تحدث عنها أرسطو في كتاب «المقولات"؟ ومن هنـا، فإن أولئك الذين يقولون إن أرسطو يتناول في ذلك الكتاب الألفاظ الدالة علىٰ الأشياء من خلال المفاهيم الوسيطة محقون في قولهم، وإن كانوا لا يدركون العلة وراء ما يقولون. ولكن ما يجب ملاحظته هنا هو أن تناول الألفاظ الدالة علىٰ الأشياء هو تناول للأشياء ذاتها. ففي الفلسفة يتم تناولهما معـًا، وفي الفلسفة بأكملها.

وبالمثل؛ ومع ذلك، فإننا نقول في الفلسـفة إن الأشـياء ذاتها هي التي تُعتبر لا الألفاظ الدالة عليها، في حين أن النظر في كتاب «المقولات» يقع علىٰ الألفاظ الدالة علىٰ الأشـياء. ففي الفلسـفة، يُبتغىٰ العلم بالأشـياء ذاتها، وإنما نسـتخدم الألفاظ الدالة عليها من أجل معرفة تلك الأشياء.

ومن هنا ذكر ابن رشـد، في الفصـل الأخير من «تلخيص كتاب المقولات»، أن الأجناس العشـرة بذاتها هي موضـوع العلوم النظرية، من حيث هي دالة علىٰ معاني الأشياء الموجودة خارج الذهن؛ لأننا نبتغي في العلوم معرفة الأشياء. أما المنطقي علىٰ أنه يبحث بالفعل في الأشـياء، إلا أننا ندرك غايته علىٰ نحو أفضـل إذا قلنا إنه يبحث في الألفاظ الدالة علىٰ الأشياء؛ إذ ليست معرفة الأشياء في ذاتها هي غايته، بل صياغة معانٍ ثانية في الأشياء، أي في أسـماء الأشـياء. فمن الألفاظ الدالة علىٰ المعاني الأولىٰ، يضع ألفاظـًا ثانوية أخرىٰ. وهذا ما شـرع في فعله في الفصـل الأول من كتاب «العبارة»، حيث يربط بين هذا الكتاب وكتاب «المقولات» ببراعة فائقة، متناولاً الألفاظ الدالة علىٰ الأشياء التي سُبق النظر فيها في كتاب «المقولات»، ومبتدئـًا في إضفاء معانٍ ثانية عليها، انطلاقـًا من المفردات البسيطة، وهي الأسماء والأفعال.

إنه يفعل ذلك بوضــوح حين يصــرح بأن الألفاظ دالاتٌ علىٰ الأشــياء بتوســط مفاهيم؛ ثم يتبع ذلك مباشرة بالقول إن بعض هذه الألفاظ بسيط، كالأسماء والأفعال، وبعضها الآخر مركب. وبهذه الطريقة، يربط ببراعة بين هذين الكتابين.

إن الغرض من كتاب «المقولات» يتضــح هنا، وهو معالجة الألفاظ الدالة علىٰ الأشياء لكي تكون بمثابة الأسس لألفاظ المعقولات الثانية.

كما يجب علينا أيضــًا أن نعتبر، تأكيداً لرأينا، أنه لو كان أرســطو يعالج الألفاظ البسـيطة في كتاب «المقولات» والعملية الثانية للعقل في كتاب «العبارة»، لكان الأحرىٰ به أن يَعنوا ذلك الكتاب بـــــ «في القول الجازم» بدلاً من «في العبارة». ذلك لأن القول الجازم هو العملية الثانية للعقل، بينما «العبارة» جنسٌ ينطوي علىٰ كلٍّ من الأول والثاني؛ وهي كلمةٌ تدلُّ عليهما معـًا في وقتٍ واحد. فلو كان أرســطو قد قصــد بعنوان «العبارة» القولَ الجازمَ (الإخبار) فقط، لكان ذلك مناقضـًا لمعنىٰ الكلمة ذاتها ولأقوال أرسطو نفسه. إنَّ كلمة «العبارة» في حدِّ ذاتها تشير إلىٰ كلِّ لفظٍ يعبّر عن مفهوم الشيء، سواء كان بسيطـًا أو مركبـًا؛ وأرسطو نفسه يشهد بذلك بوضوح في الفصل الأول، حين يقسّــم العبارة إلىٰ بســيطة ومركبة. وهو لا يحمل «العبارة» في ذلك الكتاب أبداً علىٰ معنىٰ القول الجازم فحســب. ومن ثمَّ، فلو كان قد أراد بالعنوان الدلالة علىٰ القول الجازم وحده، ألم يكن حريـًا به في موضــعٍ ما من ذلك المبحث الطويل حول القول الجازم –حيث يسمّيه مراراً باسمه – أن يطلق عليه اسم «العبارة»؟

ومع ذلك، فإنه لا يفعل ذلك أبداً.

لذلك، نحن مضطرون للقول إن العنوان مشترك، لأنه في الكتاب نفسه يتم تناول كل من الألفاظ المفردة والقول الجازم؛ وكلاهما يندرج بوضــوح تحت مســمىٰ

«العبارة». ومن هنا نستطيع أن نستنتج أن كتاب «العبارة» يمكن القول إنه الكتاب المنطقي الأول، وأنه ليس كذلك في آن واحد. فهو المقالة الأولىٰ في صناعة المنطق، لأن أرسطو يبدأ فيه أولاً بصياغة المعقولات الثانية وحملها علىٰ المعقولات الأولىٰ.

ولكن بقدر ما يضع كتاب «المقولات» أسس المنطق بأكمله - والتي كان لابد من وضعها - فإنه هو نفسه الكتاب الأول؛ ويحتل كتاب «العبارة» المرتبة الثانية.

وهكذا، عندما ننظر إلىٰ المعالجة المنطقية في كليتها، يكون كتاب «المقولات» هو الأول؛ ولكن عندما ننظر فقط إلىٰ تلك الكتب المنطقية التي تُعالج فيها المعقولات الثانية، يكون كتاب «العبارة» هو الأول.

وبهذا المعنىٰ، لا يُعد كتاب «المقولات» جزءاً من المنطق، بل هو أساسه، وبمثابة التوطئة للمنطق برمته. ويبدو أن أرسطو قد أشار إلىٰ ذلك بعدم إلحاق أي تصدير بذلك الكتاب، كما لو كان هو نفسه نوعاً من التصدير للمنطق بأكمله.

هذا، في تقديري، كان رأي أرسطو وابن رشد بخصوص ذلك الكتاب. فإذا وجد أحدٌ شيئًا آخر وأثبته باستدلال محكم، فلن أمتنع عن تغيير رأيي بمجرد أن تتضح الحقيقة.

الفصل السادس: حل الحجج المعارضة

عادةً ما يكون من العلامات الكبرىٰ علىٰ العثور علىٰ الحقيقة، أنه بمجرد معرفتها، فإن جميع الشكوك والحجج المعارضة تُحلُّ بسهولة؛ وهذا ما يتبقىٰ علينا فعله الآن في المسألة الماثلة.

أولاً: إن الحجة اللاتينية المستمدة من عمليات العقل الثلاث قد حُلَّت الآن تماماً. ذلك أن كتاب المقولات لا يناظر العملية الأولىٰ، بل يناظرها المبحث المتعلق بالاسم والفعل. وبناءً عليه، فحين احتجوا بأن كتاب المقولات يتناول الأشياء، ومن ثمَّ فهو ليس عملاً منطقياً، بل ميتافيزيقياً، فإنه يمكننا ردُّ هذه الحجة عليهم علىٰ النحو التالي: إن صناعة الحدادة تعالج الحديد، وهو مادة طبيعية؛ وعليه فإن ذلك الفن التعليمي يُعدُّ جزءاً من العلم الطبيعي. وبالمثل، فإن جميع الفنون الإنتاجية ستكون أجزاءً من الفلسفة الطبيعية. وبناءً عليه، يجب إنكار هذا اللازم.

كما أن صناعة الحداد، وإن كانت تتناول مادة طبيعية، ليست علماً طبيعياً، بل هي صناعة إنتاجية؛ لأنها تعمل علىٰ تلك المادة لا من أجل معرفتها، بل من أجل صنعها، فكذلك كتاب المقولات، وإن كان ينظر في الأشياء كافة، لا ينظر فيها من أجل معرفتها معرفة محضة، بل من أجل إحداث المعقولات الثانية فيها، فهو ليس كتاباً ميتافيزيقياً بل منطقياً. فليس كل تناول للأشياء يعد علماً نظرياً أو جزءاً منه، بل إن التناول الذي يُقصد به المعرفة لذاتها، لا لغرض العمل، هو وحده ما يعد كذلك.

علاوة علىٰ ذلك، يجب أن يكون تناول الأشياء المنتمي إلىٰ الفلسفة دقيقـًا ومستقصىً، وهذا ما لا نجده في كتاب المقولات؛ إذ هو تناول غير مستقصٍ ومقتضب؛ لأن أرسطو لا يذكر فيه علة لأي شـيء، وينظر في خواص المقولات دون تقديم أي برهان. وفوق ذلك، يبدو أن أرسطو في نظره ذاك في المقولات يراعي قابليتها لتلقي المعقولات الثانية؛ إذ يعلمنا كيف تصلح لأن تكون محمولات أو موضوعات، وكيف تُسمىٰ أجناسـًا وأنواعـًا وكليات وما شـابه ذلك. لهذا السبب، أوقع هذا التناول الحيرة في عقول الكثيرين؛ إذ لاحظوا أن بعض ما قاله أرسطو هناك ينتمي للأشياء من حيث هي أشياء، بينما ينتمي بعضها الآخر للأشياء من حيث هي متقبلة للمعقولات الثانية، فترددوا في تسمية ذلك الكتاب منطقيـًا أم لا؛ إذ إن ما يسمونه الأشياء «الواقعية» لا تنتمي إلىٰ المنطق، بل تنتمي إليه الأشياء «القصدية» فقط.

أما نحن، فنرىٰ أن الصعوبة تزول تمامـًا إذا قلنا إن الكتاب برمته منطقي، رغم تناوله لكل من الأمور الواقعية والقصدية. فقد كان لزامـًا علىٰ المنطقي أن يتناول الأشياء الواقعية لكي يحصل علىٰ قدر من المعرفة بها، بما أنها هي أسس المعاني القصدية؛ وكان لزامـًا تناول الأمور القصدية لأنها هي غاية المنطق ومقصده. لذا فإن التناول بأسره منطقي، لأن الكل قد وُضع لأجل المنطق. فلا ينبغي أن يُسمىٰ التناول بناءً علىٰ الشيء المتناوَل فحسب، بل أيضـًا بناءً علىٰ غاية المؤلف وقصده. وهكذا، إذا جرىٰ بحث في الحديد من أجل عملية الحداد، فإن الحديد هو بلا شك مادة طبيعية، ومع ذلك لا يعد ذلك البحث طبيعيـًا، بل إنتاجيـًا.

وكذلك تناول المقولات هو تناول للأشياء، ولكن بطريقة منطقية ولأجل المنطق؛ فهو إذاً منطقي لا ميتافيزيقي.

ويجب أيضـًا الرد علىٰ اعتراض آخر؛ إذ يحتج البعض قائلين: لو أراد أرسطو، في صدر المنطق، تناول الأجناس العليا للأشياء لكي يمنحنا معرفة عامة بكل الأشياء الضرورية للمنطق، لكان عمله ناقصًا وقاصرًا؛ لأنه لم يشمل الأشياء كافة؛ إذ إن الجواهر المفارقة للمادة ليست الواردة في كتاب المقولات.

ويمكن قَلْبُ هذه الحجة علىٰ الخصوم أنفسهم؛ بل إنها مُضِرَّةٌ بهم هم علىٰ وجه الخصوص لا بنا. فهم يقولون إنَّ الألفاظ المفردة هي ما يُبْحَثُ في ذلك الكتاب؛ فَلِمَ إذن لم تُبْحَث جميعُها؟ ولِمَ أُهْمِلَت الجواهرُ المفارقة؟ وعلاوة علىٰ ذلك، فإنه قد أُهْمِلَت كافةُ أنواعِ الأجناس العشرة تقريبًا، في حين كان ينبغي ذِكرُها جميعًا دون استثناء، طالما أنَّ النوع - باعتباره لفظًا يؤلف القولَ الجازم - هو شيءٌ مباينٌ ومغايرٌ للجنس. وبناءً عليه، لا يكفي بَحْثُ الجنسِ ما لم تُبْحَث الأنواعُ أيضًا.

بَيْدَ أنَّ هذه الحجة لا تثبت شيئًا ضدنا؛ وإنما كانت لتثبت شيئًا لو كان غرضُ أرسطو في ذلك الكتاب هو تقديم معرفةٍ تامةٍ بكل الأشياء. ففي تلك الحالة، كان عليه بالفعل ألا يُغادر شيئًا. ولكن بما أنه يكفي له أن يتحدث عن الأشياء بأسلوب عام وشائع، وكان كافيًا أن يدرج تلك الأشياء المعروفة والمتداولة بيننا. لم يكن يقصد أن يذكر هناك أي شيء خفي أو مما يتطلب برهانًا أو تأملاً عميقًا. ولذلك، لم يدرج تحت جنس الجوهر إلا الجواهر الجسمانية، لأن هذه وحدها هي المعروفة بالحس، أما الأخرىٰ فلا نعرفها.

الفصل السابع: في ترتيب الكتب المنطقية

بعد أن وُضعت أسس المنطق بأكمله في كتاب (المقولات)، يبدأ المنطقي في صياغة المعقولات الثانية وحملها على المعقولات الأولى، مبتدئًا من أكثر الأشياء بساطة، وهي (الاسم) و(الفعل) في بداية كتاب (العبارة). ثم في الكتاب نفسه، ينتقل إلى (القول الجازم)، المؤلف من الاسم والفعل، والذي يقابل العملية الثانية للعقل.

بعد ذلك، في كتاب (التحليلات الأولى)، يتناول (القياس) الذي يتألف من الأقوال الجازمة ويدل على العملية الثالثة للعقل. وعليه، فإن ترتيب هذه الكتب الثلاثة في غاية الوضوح: أولاً كتاب (المقولات)، ثانيًا كتاب (العبارة)، وثالثًا كتاب (التحليلات الأولى).

وإذا نظرنا في هذا الترتيب، يتضح لنا أنه ترتيب تركيبي، أي من الاسم والفعل إلى القول الجازم، ومن القول الجازم إلى القياس. ومن هنا ينشأ شك ليس باليسير يعارض ما قلناه في موضع آخر في كتابنا (في المناهج)؛ إذ بينا هناك أن جميع العلوم العملية يجب أن تُدرَّس وفق طريق التحليل، الذي ينطلق من تصور الغاية. وبذلك الترتيب كُتبت كتب (الأخلاق)، أي ابتداءً من السعادة، التي هي الغاية القصوى لكل ما ينبغي أن يكون يعلم أرسطو في النص الثالث والعشرين من المقالة السابعة من كتاب «ما وراء الطبيعة» أنه يجب مراعاة الأمر ذاته في جميع الصنائع: ففي التعليم، يتقدم ترتيب التحليل؛ وفي العمل، يأتي ترتيب التركيب تاليًا.

وإذا كان هذا صحيحاً، وكان المنطق علماً عملياً ما، فإنه يبدو أن الترتيب التحليلي هو ما يجب مراعاته حتىٰ في تعليم المنطق، لا الترتيب التركيبي. ويجب التماس حل هذا الشك مما سبق أن قررناه حول طبيعة المنطق، وعن الفرق بين المنطق والصنائع. فقد قلنا إن المنطق هو صانع الآلة الفكرية، بينما الصنائع هي صانعة الآلات المادية والبدنية. وهذا هو السبب في أن العمل في الصنائع ينفصل عن التعليم؛ لأن التعليم ذهني، بينما العمل بدني. وبناءً علىٰ ذلك، يجب علىٰ المرء في التعليم أن يشرع أولاً في ترتيب التحليل بغية العثور علىٰ المبادئ، وبعد ذلك، ومن أجل العمل، يجب أن يمضي علىٰ نحو تركيبي من تلك المبادئ إلىٰ إنتاج الآلة المادية ذاتها، كالبيت أو السفينة.

ولكن في المنطق يطرأ أمر عجيب بسبب طبيعته الفكرية: إذ لا ينفصل التعليم عن العمل. فبينما يعلم المنطق كيفية إيجاد الآلات، فإنه يولد الآلات نفسها في آنٍ واحد؛ لأن كلاً من العمل والتعليم فكريان. ويترتب علىٰ ذلك أن أرسطو قد استخدم في تعليم المنطق الترتيب التركيبي جزئياً والترتيب التحليلي جزئياً؛ فهو يستخدم الترتيب التحليلي في الصناعة التي يقتضيها المنطق، والترتيب التركيبي في توليد وصناعة الآلات المنطقية. ولذلك نرىٰ أن أرسطو قد وضع كتاب «البرهان» (التحليلات الثانية) والتحليلات الأخرىٰ وفق الترتيب التحليلي، مبتدئاً من حد الغاية وعلاقتها بمبادئها. أما في كتاب «العبارة»، فقد راعىٰ الترتيب التركيبي، سواء في ذاته أو في علاقته بكتاب «التحليلات الأولىٰ».

بيد أنه قد يعترض معترض بأن ما ذكرناه آنفاً – من أن الآلات تُصنع في المنطق – يبدو باطلاً؛ إذ إن الفيلسوف وحده هو من يصنع الآلات حين يقوم، بغرض تحصيل

معرفة الأشياء، بصياغة البراهين والأقيسة. فالمنطقي لا يصنع، بل الفيلسوف هو من يفعل؛ ومن ثم، فإن المنطقي يعلّم ولا يُنتج.

ونجيب علىٰ ذلك بأن صناعة الآلة شيء، واستعمالها شيء آخر؛ ويمكننا تبين ذلك في الصناعات [التي تعتني بـــ](1) إنتاج الآلات. ذلك لأن النظرية في فن البناء تسبق بناء البيت الفعلي، والصناعة تسبق الاستعمال؛ ومن ثمَّ فليست الصناعة هي الاستعمال.

وبالفعل، فإن الاستعمال لا يخص البناء إلا علىٰ سبيل العرض ربما، بل يخص من يسكن البيت بعد فراغ بنائه.

أما النظرية والصناعة فمن شأن البناء؛ لأنه من حيث هو بناء، يعلّم ذلك الفن ويصنع البيت، ولكنه لا يسكن البيت من حيث هو بناء.

وينطبق الأمر نفسه علىٰ المنطق؛ فالمنطقي يعلّم الآلات المنطقية ويصنعها من حيث هو منطقي، رغم أنه لا يستعملها، بل الفيلسوف هو من يستعملها. لذا يجب علينا أن نحذر من الانخداع بالظواهر والظن بأن استعمال الآلات المنطقية هو صناعتها؛ لأنه إذا كان القياس الذي يصوغه الفيلسوف الطبيعي أو الرياضي لا يسمىٰ آلة منطقية، بل قياساً طبيعياً أو رياضياً، فإن المنطق بصفته تطبيقاً واستعمالاً لا يعود آلة، بل يصبح هو الفلسفة نفسها، كما أوضحنا آنفاً. أما الآلة، من جهة أخرىٰ، فهي الملكة المنطقية المكتسبة في الذهن قبل تطبيقها في التفلسف. وهذه هي الملكة الآلية ذاتها، وهذا هو ما يقال إن المنطق يصنعه.

---

(1) لا توجد في النص وأضفتها ليستقيم الكلام.

وبناء عليه، يقـــال إن المنطق ينتج آلات؛ لأننا حين نتعلم المنطق، تتولد في أذهاننا ملكة منطقية؛ وهذا ما أسميه صناعة الآلة، وهي لا تنفصل عن تعليمها.

ومن هنا، حين نكون قد اكتسبنا هذه الملكة بالفعل ونشرع في الفلسفة، ونصوغ أقيسـة في العلوم الطبيعية أو الرياضيـة أُمورٌ لا ينبغي أن تُسـمَّىٰ إيجاداً لآلةٍ منطقية، بل استعمالاً لها؛ إذ لا تَتكون فينا حينئذٍ المَلكة المنطقية، بل نَستعملُ ما هو مَوجودٌ لدينا بالفعل. هذا وقد كَفَىٰ ما قيل عن الجزء العام من المنطق.

الفصل الثامن: في ضرورة المنطق الخاص

أما الجزء الآخر، الذي يُسمَّىٰ بالمنطق الخاص أو المخصوص، فإنه يطرحُ صُعوباتٍ أكبر. ويجب أن نُعالج هنا أمرين: ضرورة هذا الجزء، وانقسامه إلىٰ أجزاء، مع بيان عدد تلك الأجزاء وترتيبها.

أولاً: قد يشك المرء ويظن أن هذا الجزء ليس ضرورياً، بل هو فضلةٌ وزيادة، بما أن مَلَكة المنطق برمتها تبدو مكتملةً في الجزء العام وحده. فبعد أن تكلّم أرسطو عن الاسم والفعل، ومنهما عن القول (القضية)، ثم من القضايا عن القياس، ومن هذه عن سائر الآلات المنطقية، لا يبدو أن هناك أي تركيب منطقي قد بقي للنظر فيه. وبما أنه لا توجد عملية رابعة للعقل خارج العمليات الثلاث المذكورة، فإن فن الاستدلال بأكمله وجميع أنواع الخطاب تبدو وكأنها قد عُلّمت في كتاب «التحليلات الأولىٰ».

ولا أرىٰ جواباً قدّمه الآخرون سوىٰ هذا: أن كمال أي شيء إنما يتحقق عندما لا نكتفي بمعرفة جنسه فحسب، بل نعرف أيضاً جميع الأنواع المنضوية تحته. وبما أن كتاب «التحليلات الأولىٰ» يعالج القياس وكل نمط من أنماط الاحتجاج، فلا تتبقىٰ عملية للعقل خارج إطار الاحتجاج والخطاب؛ ومع ذلك تبقىٰ أنواع مختلفة من القياس، وبدون معرفتها لا نكون قد أحطنا علماً كاملاً بالقياس.

ولذلك فقد كان من الضروري معالجة هذه الموضوعات بعد كتاب «التحليلات الأولىٰ»، ونعني بذلك القياس البرهاني، والجدلي، والسفسطائي، وهي التي تناولها

أرسطو في الكتب الثلاثة التالية: «التحليلات الثانية»، و«المواضع»، و«الدحض السفسطائي».

وهذا الرد، رغم ما يبدو عليه من اتفاق الجميع، لا ينبغي قبوله. فإن ما يزعمونه من أن المعرفة التامة بالشيء لا تتحقق إلا بمعرفة جنسه وكافة أنواعه أيضًا، هو قول صحيح في حد ذاته، لكنه لا يمكن أن ينطبق علىٰ المنطق. إنهم يسيئون استخدام هذه المقولة؛ لأنها تخص حصراً تلك التخصصات التي لا تبتغي سوىٰ المعرفة، كالعلوم النظرية. ففي هذه العلوم، لا يمكننا نيل العلم التام ما لم نعرف الجنس وكافة أنواعه معًا. أما في تلك التخصصات التي لا تجعل المعرفة غاية لها بل العمل، وتبتغي العلم لا لذاته، بل لأجل العمل، فهذه الحجة لا محل لها. ففي هذه الأحوال، لا يُشترط في العلم أن يكون دقيقًا تمام الدقة، بل بالقدر الذي يكفي فحسب لبلوغ الغاية المنشودة.

وبناءً علىٰ ذلك، فإذا حدث وكان العلم بالجنس كافيًا للعمل، فسأقرُّ بأنه لا يوجد علم تام دون العلم بالنوع؛ لكني سأقول إن العلم بالنوع غير مطلوب وهو فضول إذا كان لا يضيف شيئًا للعمل. وهكذا، فإن الرد المستمد من العلم بالأنواع ليس صحيحًا؛ بل الأحرىٰ أن يُستمد الرد من العمل بذاته، ومن استعمال القياس؛ إذ إن القياس هو ما نُعنىٰ به في كتاب (التحليلات الأولىٰ) بوصفه آلةً نميز بها الصدق من الكذب. ولذلك، يجب تبيان أن تلك الآلة لا تكون بعدُ صالحةً ومُهيئةً لهذا الاستعمال وهذا الغرض ما لم تُبحث أنواعها في المنطق. وبهذه الطريقة، تتجلىٰ ببراعة ضرورة هذا الجزء من المنطق، الذي قد يبدو لو لا ذلك نافلاً ولا فائدة منه.

الفصل التاسع: في أجزاء المنطق الخاص

ستزداد هذه المسائل وضوحـًا إذا ما بيّنا عدد هذه الأجزاء. وفي هذه النقطة، يبدو أن شُـراح أرسـطو غير متفقين؛ إذ يذهب أغلبهم إلىٰ أنها ثلاثة: صـناعة البرهان، التي تُبحث في كتاب (التحليلات الثانية)؛ والجدل، الذي يُبحث في كتاب (المواضـع)، والسفسطة، وهي الواردة في كتاب «سوفسـطيقا» (الأمكنة المغلطة)، أما سيمبليكيوس، بإضـافته الخطابة في مقدمة كتاب «المقولات»، فقد جعلها أربعة. غير أن آمونيوس في الموضـع ذاته يبدو أنه يضـيف الشـعر أيضـًا، ويبدو أن المؤلف يوافقه الرأي، إذ جرت عادته علىٰ تسـمية خمس صـنائع منطقية، ولا سـيما في نهاية تصـديره للكتاب الأول من كتاب «البرهان»، حيث يذكر صـراحةً كلاً من الخطابة والشـعر ويقارن بينهما، وهناك يذكر أن صـناعة البرهان تقف من الصـنائع الأربع الأخرىٰ موقف السـيد من العبيد، وموقف الغاية مما يسبق الغاية.

وهنا يعرض لنا بحث شـاق وعسـير، لا سـيما فيما يخص الصـناعتين الأخيرتين؛ الخطابة والشـعر؛ إذ سـيكون من السـهل بيان أن الصـنائع الثلاث المتضـمنة في «الأورغانون» هي أجزاء من المنطق، حيث لم ينكر ذلك أحد قط. أما الخطابة فبيانها أصعب، لأن الكثيرين قد غفلوا عن ذلك؛ والشعر هو الأصعب علىٰ الإطلاق، إذ تكاد هذه الصـناعة لا تبدو قابلة للرد إلىٰ المنطق. وفي هذا الشـأن سـنورد ما سـنح لنا، إذ لم نجد فيما قاله الآخرون أو كتبوه شيئـًا.

وسوف نمضي وفق هذا الترتيب: أولاً، سنتحدث عن تلك الأجزاء الثلاثة التي يبدو فيها الأمر أكثر جلاءً، ونبين كيف أنها أجزاء من المنطق، وكيف أنها مندرجة تحت الكتب المنطقية المتقدمة اندراج الأنواع تحت الجنس، أو البنات تحت أمٍّ مشتركة؛ وكيف أنها آلات الفلسفة؛ وكيف أن صناعة البرهان هي سيدة سائر الصنائع وغايتها، وما ينبغي أن يكون عليه الموضع اللائق بكل منها. ثم سنبحث كل هذه الأمور في الجزءين المتبقيين، أي الخطابة والشعر، حيث تزداد الصعوبة.

الفصل العاشر: في فائدة الفن البرهاني، والجدلي، والسفسطائي

لقد بُيّن فيما سبق أن الفلسفة بأسرها، سواء كانت عملية أم نظرية، تنشغل بالمعرفة؛ بيد أن هناك فرقًا، وهو أن النظرية تطلب المعرفة وحدها، وتجعلها غاية لنفسها، أما العملية، فإنها تطلب المعرفة لا لذاتها، بل من أجل العمل، لأن غايتها ليست العلم، بل العمل.

وأما نحن، في استقصائنا لمعرفة الأشياء، فلا يسعنا بلوغ العلم التام مباشرة، بل فقط بعد أن نكون قد استنفدنا جهدًا كبيرًا ووقتًا مديدًا في النظر؛ فإنا حين نولد، تكون نفوسنا بمثابة لوح صقيل لم يُكتب عليه شيء، كما علّمنا أرسطو في المقالة الثالثة من كتابه «في النفس»؛ ولذا فنحن نولد جاهلين بكل الأشياء، ومحرومين من كل إدراك، وهو ما يترتب عليه عجزنا عن الانتقال من الجهل المطبق إلىٰ المعرفة الأتم، ومن طرف (كما يُقال) إلىٰ الطرف الآخر دون مراتب وسيطة؛ لذا كان لزامًا علينا أن نحصل أولاً علىٰ تصور مجمّل وأولي قبل أن يتسنىٰ لنا بلوغ المعرفة الكاملة بالشيء؛ ونجد أن أرسطو قد التزم بهذا المنهج في كتبه ليرشدنا إلىٰ معرفة الأشياء؛ فمع أن البرهان يُحدث معرفة تامة بالشيء، إلا أن أرسطو لا يشرع مباشرة في البرهنة علىٰ الأمر المطلوب؛ إذ إن هذا الجنس من الاحتجاج، لكونه ينفذ إلىٰ أعمق بواطن الشيء، يستعصي علىٰ الفهم، وهو أكثر غموضًا واستغلاقًا من أن تتمكن عقولنا من تلقيه واستيعابه علىٰ الفور؛ ومن ثم، فقد جرىٰ دأب أرسطو في المقام الأول علىٰ استحضار آراء الآخرين

ووزنها، ثم يشرع بعد ذلك في بيان الحقيقة بحجج أيسر وأسهل، ولطبع تصورٍ ما عنها في أذهاننا؛ وأخيرًا استخدام البرهان، الذي به نحوز العلم اليقيني.

ومن هنا نستخلص أن للقيـــاس ثلاثة استعمالات مختلفة، ومن ثَمَّ تنشأ ثلاث صناعات منطقية خاصة، تعلّم كيفية تطويع القياس لهذه الاستعمالات الثلاثة؛ الأولىٰ هي السفسطائية، والثانية الجدلية، والثالثة البرهانية؛ فبينمـــا نزن آراء الآخرين، تكون معرفة الصناعة السفسطائية ضرورية لنا، [منفعة الصناعة السفسطائية] التي من خلالها نفهم ونحلّ الحجج الماكرة والمغالِطة للآخرين؛ فكما أنه إذا اعترضت عوائقُ ما طريقَ مسافرٍ تمنعه من المضي، لم يكن بوسعه التقدم ما لم تُـزَح تلك العوائق أولاً؛ كذلك في طريق المعرفة نفســه، لا يمكننا المضــي في استقصــاء الحقيقة، ما لم نحلّ ونفنّد أولاً سفسطات الآخرين التي قد تقودنا إلىٰ الضلال.

ولـذلـك كـان من الضــروري وجود فنٍّ منطقيٍّ يعلّم بـأي طرقٍ يمكن للمرء أن يستخدم القياس لغرض التضليل، لا لكي نستخدم نحن مغالطات من هذا القبيل، بل لكي نعرف كيف نحلها عندما يستخدمها الآخرون، ولنحمي أنفسنا.

ويتبع ذلك في المرتبة الثانية استخدام فن الجدل.

يُبيِّن [المؤلف] أنَّ مثل هذه الحجج هي حججٌ ســهلةٌ وجمهورية، تولّد في النفس ظنًّا ما بالشــيء الذي ســيُبرهن عليه لاحقـًا، وتهيئ أذهاننا لإدراك قوة البرهان الذي يورث علمـًا راسخـًا بالشيء.

ولذلك، فإن آخر الكل هو استخدام البرهان، وبما أنه يبحث في علل الشـيء، فإنه أصعب فهمًا؛ وعن هذا يتحدث أرسطو في «التحليلات الثانية»، حيث يُعلّم كيف يجب استخدام القياس لنيل معرفة الأشياء.

وعلاوة علىٰ ذلك، يحدث أحيانًا – إما بسبب ضعفنا لعدم قدرتنا علىٰ النفوذ إلىٰ العلل، أو بسبب طبيعة الموضوع الذي لا يقبل البرهان – أننا لا نستطيع استخدام البرهان؛ فحينئذٍ نستخدم الأسباب الاحتمالية التي تحل محل البرهان، إذ لا يمكن صياغة سبب أكثر فاعلية منها؛ ومن ثم فإن فائدة الملكة الجدلية مزدوجة: فهي إما أن تقوم مقام البرهان، أو تهيئ الذهن لإدراك البرهان اللاحق. كما يذكر أرسطو منافع أخرىٰ لهذه الملكة في الفصل الثاني من المقالة الأولىٰ من «الطوبيقا» (كتاب الجدل)، ولكننا لم نذكر إلا المنفعة الأولية التي تساهم بها تلك الملكة في تحصيل العلوم والمعرفة. وهذا إذًا هو السبب الذي جعل أرسطو يرغب، بعد الجزء الكلي من المنطق، في كتابة هذه الأجزاء الثلاثة الجزئية من المنطق؛ أي لكي يُعلّمنا تلك الاستخدامات الثلاثة المختلفة للقياس والتي تتعلق بنيل معرفة الأشياء.

الفصل الحادي عشر: في الاختلاف بين الفنون الثلاثة المذكورة

من الجلي أن هذه العلوم الثلاثة هي أجزاء من المنطق؛ إذ إن كل واحدة منها تستمد من الفن العام ذلك الجنس المشترك، وتلك الصورة العامة للقياس، وتُبيّن المادة التي ينبغي تطبيقها عليها، لكي نبلغ الغاية الخاصة بكل فن منها؛ فصناعة البرهان، إذ ترمي إلىٰ تعليم كيفية نفع القياس في توليد العلم، تُبيّن وجوب اتخاذ مادة ضرورية، ونعني بها المقدمات الضرورية التي أوضحها أرسطو في المقالة الأولىٰ من «التحليلات الثانية».

أما الجدلي، فبتوجيهه القياس نحو غاية أخرىٰ، كالمناظرة أو توليد رأي ما في النفس، فإنه يُطوّع صورة القياس لمادة محتملة، ليست صادقة بالكلية ولا ضرورية، بل تشترك في الصدق والكذب؛ إذ إن مثل هذه المادة هي التي تلائم هذا الغرض وتوافقه.

وفي الختام، فإن السفسطائي، رغبةً منه في استعمال القياس للمغالطة، يتخذ مادة باطلة.

ولذا، جرىٰ عُرف كل من أراد تبيان الفارق بين هذه الصنائع الثلاث علىٰ استمداده من المادة وحدها، قائلين إن البرهاني يستعمل مادة صادقة في الغاية، بينما يستعمل المموّه [مادة] باطلة تمامًا، أما الجدلي فمادته وسيطة من الممكنات (المواد العرضية)، التي تشترك في الصدق والكذب.

بيد أنهم قد ضلوا في ذلك، إذ استندوا إلىٰ فرق ثانوي وأغفلوا الفرق الأولي، الذي ينبغي التماسه من الغاية لا من غيرها؛ ذلك أن صاحب البرهان يتميز عن الجدلي وعن المشاكس (المغالط) بكونه يطلب العلم الذي ليس أي منهما غاية للآخر؛ وهكذا يباين المغالِط الآخرين، لكونه يبتغي التضليل؛ وكذا الجــدلي لكونه يروم المحاجة والقدرة علىٰ نصــرة كلا الطرفين، إما طلبـًا للغلبة، وإما لتوليد رأي ما في الذهن بواسـطة حجج احتمالية.

وبهذا الفارق تتمايز هذه الفنون الثلاثة تمايزاً مستمراً، ولكن ليس التمايز مستمراً في المادة؛ إذ لا مانع يمنع الجدلي من الاحتجاج في المادة الضـرورية متناولاً إياها علىٰ أنها مادة احتمالية.

أما المغالط، فلا يقع خطؤه في المادة دائمـًا، بل يقع أحيانـًا في الصورة أيضـًا، فيأتي بقياس فاسد بدلاً من القياس الصحيح مستخدمـًا قضايا صادقة لا كاذبة؛ وهذا عينه ما يحدث في سائر الفنون، التي قلنا إن المنطق يشبهها في هذا الجانب، لكونه يرتبط بالغاية التي يبتغي تحقيقها؛ ففي كل فرع معرفي من هذا القبيل، يؤخذ التمايز الرئيس من الغاية، كما يؤخذ في العلوم النظرية من الموضوع؛ إذ نجد فنونـًا كثيرة تشترك في المادة نفسها، ومع ذلك تتوجه نحو غايات شــتىٰ، لأن ماهية هذه العلوم قاطبة تتقرر بغاياتها لا بموادها، إلا بمرتبة ثانية، وبقدر انتساب المادة إلىٰ تلك الغاية.

ولهذا، إذا سأل سائل لِمَ يستخدم المبرهن مادةً ضرورية؟ فلا يمكن تقديم إلا هذا الجواب الواحد: لأنه يريد تحصيل العلم؛ فإذا استقصىٰ السائل لِمَ يريد أن يعلم، فلا يمكن إيراد أي علة، لأن هذه هي العلة الأولىٰ؛ إذ في صناعة البرهـــان يُعد طلب العلم مصادرةً ومبدأً غير مبرهن؛ ولذلك وضع أرسطو في صدر المقالة الأولىٰ من «البرهان»

(التحليلات الثانية) وجود العلم وماهيته بمثابة المبدأ؛ أما المادة الضــرورية فيبحث عنها بوصفها مجهولة، ويستنبطها من مفهوم الغاية. وبهذا نكون قد بينا وجه الاختلاف بين هذه الأجزاء الثلاثة.

الفصل الثاني عشر: في ترتيب هذه الأجزاء الثلاثة

بما أن أرسطو، في ترتيبه لهذه الأجزاء الثلاثة من المنطق، قد جعل أولها فن البرهان، وثانيها الجدل، وثالثها السفسطة، فإن شكًا ليس بالهين ينشأ ضد أرسطو مما ذكرناه؛ فإنه إذا كان استعمال الفن السفسطائي هو الأول علىٰ الإطلاق، والثاني هو الجدل، والأخير هو البرهان، فيبدو أنه كان يجب ترتيبها بهذا النظام نفسه، بحيث تكون السفسطة هي الأولىٰ، والبرهان هو الأخير حقًا.»

وقد كان لهذا التعليل أثر بالغ لدىٰ يحيىٰ النحوي [فيلوبونوس] وابن سينا، حتىٰ ذهبا إلىٰ وجوب تقديم كتب «المواضع» (الجدل) علىٰ «التحليلات الثانية» (البرهان)؛ لأن الاستدلال الجدلي أيسر من الاستدلال البرهاني، لكونه مأخوذاً من [مبادئ] عامة، وما كان أكثر عموماً فهو أعرف عندنا؛ ولهذا السبب، وبما أنه يجب دائمًا الترقي من الأشياء الأعرف إلىٰ الأشياء الأخفىٰ، فقد جرت العادة علىٰ استخدام الحجج الجدلية قبل البرهانية، وبناءً عليه فإن الصناعة الجدلية ينبغي أن تسبق الكتاب المتعلق بالبرهان.

ومن الجلي أن هذا الرأي يخالف أرسطو، من حيث إنه وضع كتاب «التحليلات الثانية» مباشرة بعد كتب «التحليلات الأولىٰ»، كما يظهر من العنوان المشترك، والديباجة المشتركة، والخاتمة المشتركة؛ إذ أطلق عليهما معًا اسم «التحليلات»؛ وفي بداية المقالة الأولىٰ من «التحليلات الأولىٰ» وضع ديباجة مشتركة لهما جميعًا، قائلاً: إن الغرض هو البحث في البرهان، ولكن يجب أولاً البحث في القياس، وهو ما صرّح به

أيضــًا في الفصـل الخامس من ذلك الكتاب؛ وعلاوة علىٰ ذلك، فإن الخاتمة المشـتركة قرب نهاية المقالة الثانية من «التحليلات الثانية» تتجاوب مع تلك الديباجة، حيث يقول إنه قد تحدث بما فيه الكفاية عن القياس وعن البرهان؛ ولهذا السـبب ربط أرسـطو بين هذه الكتب حتىٰ لتبدو وكأنها كتاب واحد تقريبًا».

لذا لا يمكننا الشـك في رأي أرسـطو، فبما أننا نراه حقـًا وموافقـًا للعقل، فإنه يتعين علينا دحض حجة الخصــوم من جهة، وتبيان علة الترتيب المذكور من جهة أخرىٰ، وكلا الأمرين قد أداهما ابن رشــد ببراعة في تصــديره للكتاب الأول من «البرهان» (التحليلات الثانية)، حيث تولىٰ الرد بنفسه علىٰ حجة ابن سينا انتصاراً لأرسطو؛ ولذا سـيكفينا أن نعرض لمعنىٰ كلام ابن رشـد دون الخوض في تفسـير ألفاظه ذاتها، **إذ إنها شديدة الغموض ولا يفهمها إلا القليل.**

ويقصـد ابن رشـد ما بيناه آنفـًا، وهو أن المنطق وسـائر أجزائه يمكن أخذهما علىٰ وجهين: أي من حيث التعليم ومن حيث الاستعمال؛ فالمنطق نوعان: أحدهما تعليمي، والآخر مطبَّق علىٰ الأشياء وموضوع موضع الاستعمال.

وفي هذا يكمن حل الحجة؛ إذ يقول ابن رشــد إن كتاب التحليلات الثانية، الذي يتناول صـناعة البرهان يُؤثرُ عنهم أنَّ نسـبتها إلىٰ سـائر كتب المنطق كنسـبة السـيد إلىٰ العبيد، ونسبة الغاية إلىٰ ما يتقدّم عليها؛ وذلك ضِمنَ نوعينِ مزدوجينِ ومتباينينِ تمامـًا من السـيادة، فإنَّ «صـناعة البرهان» هي – من وجهٍ – غايةُ وسـيدةُ المنطق الكليّ بأَسـره الذي يسـبقها (كما ذكرتُ)؛ وهي – من وجهٍ آخر – سـيدةُ سـائرِ المنطقياتِ والصـنائعِ الجزئية التي تتلوها.

فإننا حين نصـفها بأنها سـيدةُ الصـناعةِ الكليةِ وغايتُها (تلك التي تُدرَّس في كتاب «التحليلات الأولىٰ» وفي الكتب التي تسبقه)، فإنمـا نعني بذلك «المنطق من حيث هو تعليميّ» (docentem)، لا من حيث هو «موضـوعٌ قيد الاسـتعمال» ومُطبّقٌ في الفلسفة. فكما أنه لا يوجد «حيوانٌ» خارجَ أنواعه الخاصة، فكذلك في العلوم لا يوجد اسـتعمالٌ للقياسِ مجرداً عن أي مادة كما يُنظرُ فيه في «التحليلات الأولىٰ»؛ إذ لا يُوجد له بهذا الاعتبارِ أيُّ استعمال، بل من الضروري أن يكون كلُّ قياسٍ نستخدمه في الفلسفة إما برهانيـًا، أو جدليـًا، أو سوفسطائيـًا.

أما في المنطق التعليمي، ولما يوضع بعدُ موضع الاستعمال، فإنه من الضروري أن تسبق نظرية القياس نظرية البرهان، وأن تُوجَّـه نحوها بوصفها غايةً لها؛ ولذلك فإن كتاب البرهان هو السـيّد والغاية لكل كتب المنطق الكلي في المنطق التعليمي، لأنها جميعـًا قد كُتبت من أجله.

أما حين نقول إن فن البرهان هو السـيد والغاية لبقية الفنون المنطقية الجزئية، فيجب أن يُفهم ذلك لا في المنطق التعليمي، بل في المنطق التطبيقي الموجه نحو الأشياء والموضوع موضع الاستعمال؛ إذ إننا حين نستخدم الفن المنطقي في الفلسفة، فإننا نستخدم أولاً الفن السفسطائي، ثم الجدلي، وفي المقام الأخير البرهـاني، كما أوضحنا قبل قليـل؛ ومن ثـمَّ فإن استعمـال هذه الفنون يُوجَّه نحو استعمال البرهان بوصفه غايةً وسيداً لها.

أما إذا لم ننظر إلىٰ اسـتعمال هذه الفنون، بل إلىٰ مجرد نظريتها التعليمية، فإن فن البرهان ليس هو الغاية، ولا هو سيدٌ علىٰ الجدل والسفسطة؛ بل هي بمثابة ثلاثة أنواع متسـاوية مندرجة تحت جنس مشـترك، أو كبناتٍ لأم واحدة، ليس من شـأنها أن تُوجَّه

معرفةُ إحداهـــا أو تُعين علىٰ معرفة الأخريات؛ تماماً كما لو كان علينا، بعد الفراغ من القول في «الحيوان»، أن نبحث في الأسد والثور والحمار، فإنه يسعنا تقديم أي من هذه الأنواع علىٰ النوعين الآخرين، إذ لا يوجــد ترتيب تعليمي يُلزمنا بالبدء بهذا النوع بدلاً من ذاك.

ومن ثمَّ، فإن أرسطو، بعد كتب «التحليلات الأولىٰ»، لم يكن مُلزماً بأي وجهٍ من وجوهِ ترتيبِ التعليم بتقديــم «التحليلات الثانيــة» علىٰ كتاب «المواضع» (الجدل) أو «السفسطة»؛ إذ لا تنفع معرفةُ أيٍّ منها في تحصيل معرفة الأخريات.

بيد أنه، مدفوعــاً بعلة أخرىٰ مزدوجة (كما ذكر ابن رشـــد)، أراد الاســتهلال بـ «التحليلات الثانية»؛

أولاً: رعايةً لترتيب الشرف، فإن صناعة البرهان هي أشرف أجزاء المنطق قاطبةً وسيدة سائر الأجزاء، كما سلف القول،

وثانيـاً: لأن الجزء الكلي من المنطق موجه بالدرجة الأولىٰ نحو صــناعة البرهان، ولأجلها صُــنِّف بالذات، ولأجل غيرها في المرتبة الثانية وبما يكاد يكون خارجاً عن قصــد المؤلف؛ وهذا يتضـح لمن يقرأ صــدر المقالة الأولىٰ من «التحليلات الأولىٰ»، حيث يصـرح أرســطو، وهو بصــدد معالجة القياس، بأن غرضــه وقصــده هو معالجة البرهان، لأنه الغاية التي من أجلها وُضــعت المقالة المتعلقة بالقياس؛ لذا كان من الملائم أن يوضع ذلك [الجزء] مباشرة بعد الجزء الكلي، وهو الجزء الذي كُتب الجزء الكلي نفسه من أجله.

ولهذه الأسـباب، قُدِّم كتاب «البرهان» (التحليلات الثانية) علىٰ كتاب «الجدل» (المواضع)، لا لأن ترتيب التعليم يقتضي ذلك، إذ لا تساهم معرفة أي من الكتابين في فهم الآخر.

وبناءً عليه، نقول رداً علىٰ حجة يحيىٰ النحوي وابن سـينا، إنه يتبين من خلالها أن استعمال القياس الجدلي يسبق استعمال البرهـان، وهو ما نُسلّم به نحن أيضًا؛ ما دامت الحجج الاحتمالية أيسـر في النظر، وتهيئ النفس لإدراك القوة البرهانية؛ غير أن هذا القول لا قوة له فيما يتعلق بتعليم هذه الصناعات ونقلها، ذلك أننا نستطيع تعلم صناعة البرهان ونحن نجهل الجدل؛ وإذا ما نُقلت الحجة من حيز الاستعمال إلىٰ حيز التعليم، وجب إنكار التالي؛ إذ ليس ثمة ما يوجب التزامنا في نقل هذه الصـناعات بالترتيب عينه الذي نتبعه في استعمالها؛ ولتكن الصـناعات الإنتاجية حجة لنا، حيث يسـوغ لنا معاينة الأمر ذاته؛ ففي صناعة البناء، يختلف ترتيب المعرفة عنه في التشـييد، وعنه في التمتع أو الاسـتعمال؛ فكما لا يجوز الاسـتدلال بالقول إن الحجارة هي آخر ما يُعرف في تعليم صـناعة البناء، فهي إذن تحتل المرتبة الأخيرة في التشـييد والاسـتعمال؛ لأن هذا تعليل باطل، فكذلك لا يمكننا القول إن استعمال الجدل يسبق استعمال الصناعة البرهانية، إذن تعليمه يسبق تعليمها.

ويبدو أنه يمكن أيضًا إيراد رد آخر علىٰ حجة ابن سينا.

والجوابُ هو أننا ننفي تقديمَ الحجج الجدليـة دائمـًا علىٰ البرهـان في الفلسفة، إذ قد يتفقُ أحيانـًا أن تُؤخَّر عنه؛ فمتىٰ كانت الحجـة البرهانية قابلةً للفهم بذاتها ولا تفتقر إلىٰ توطئة، جرت عادةُ أرسطو أحيانـًا علىٰ إيرادهـا في المقام الأول، ثم يأتي بالحجج الجدلية من بعدُ لمزيدٍ من التأكيد علىٰ المسألة.

غير أنه لكون هذا الأمر نادراً، بينما الغالبُ والأعمُّ هو أن تسبق الحججُ الاحتمالية الحججَ البرهانية، وجب التمسكُ بالحل السابق؛ ذلك أننا - وإن سلَّمنا بتقديمها في الممارسة المنطقية - ننفي وجوب تقديم كتاب «الجدل» علىٰ «التحليلات الثانية» في سياق تعليم صناعة المنطق وتلقينها.

الفصل الثالث عشر: في الخطابة والشعر، وأنهما ليسا من آلات الفلسفة النظرية

لعل ما سِيقَ حتىٰ الآن بخصوص الصناعة البرهانية، والجدلية، والسفسطائية كافٍ؛ فلننتقل الآن إلىٰ الفنين المتبقيين، أي الخطابة والشعر، اللذين سيعرضان لنا صعوبةً ومشقةً أكبر؛ إذ لم يبيِّن أحدٌ حتىٰ يومنا هذا كيف يكونان من أجزاء المنطق ومن آلات الفلسفة.

وبما أن هذا العبء قد تُرِك لنا بتمامه، فسوف نحاول استقصاء حقيقة هذا الأمر بالاستناد إلىٰ العقل مرشداً.

فمن المؤكد أن هاتين الملكتين تنشغلان بالمعقولات الثانية، كما يتضح لكل من يطالعهما؛ ومن ثم نستنتج أنهما آليتان، إذ بيّنا في موضع آخر أن المعقولات الثانية ليست جديرة بالمعرفة في حد ذاتها، بل فقط لكونها آلات تسهم في نيل شيء آخر؛ غير أن هذا لا يكفي لإظهار كونهما منطقيتين؛ إذ حتىٰ النحو ينشغل بالمعقولات الثانية، وهو بمثابة ملكة آليّة، ونافع للفلسفة، ومع ذلك فليس جزءاً من المنطق؛ لأنه لا يُعلِّم منهج التعقل والاحتجاج، بل يقتصر علىٰ فصاحة القول وزخرفه؛ ومن هنا جرت العادة بتسميته ملكةً قولية، أما المنطق، وأي جزء من أجزائه، فهو علم عقلاني لا قولي؛ لذا وجب علينا أن نوضح كيف يكون كلاً من الخطابة والشعر علمين عقلانيين، وكيف ينشغلان باستعمال الاحتجاج؛ فهذا ما يجب إثباته بالكلية، إذا كان لهما أن يكونا

جزأين من المنطق؛ إذ لو كانا علمين قوليين، كما يرىٰ آخرون، لما اشتركا في مسمىٰ المنطق بأي وجه من الوجوه.

ولكن لكي نمضي بنظام في هذه المسألة الشاقة، ونبدأ مما هو أعرف وأيسر، سنلتزم بهذا الترتيب:

أولاً سوف نُبيّن فيمَ تنفع هاتان الملكتان، وهل يجب تسميتهما بآلتي الفلسفة الكلية أم بآلتي جزءٍ منها فحسب؛ ثم سننظر في كيفية ردّهما تحت المنطق بوصفهما جزءاً منه، وكيف يُقال فيهما أيضاً إنهما خادمتان وتابعتان لصناعة البرهان، كما قال ابن رشد، وفي الختام سنسوق العلة في عدم وضع هاتين الملكتين في ذلك المجلد الذي يُسمَّىٰ «الأورغانون»، بل جُعلتا في موضعٍ آخر منفصلتين عن أجزاء المنطق الأخرىٰ، وسنبحث عن الموضع اللائق بهما

فمن المؤكد والمحقق أولاً أنهما ليستا من آلات الفلسفة الكلية، لأنهما ليستا من آلات الفلسفة النظرية، إذ إن هذا الجزء من الفلسفة لا يطلب إلا المعرفة فحسب ولا شيء غير ذلك؛ ولتحصيل معرفة الأشياء تكفي تلك الأجزاء الثلاثة: السوفسطائية، والجدلية، والبرهانية؛ إذ إننا حينما نتعلم كيف تُحَلُّ مغالطات الآخرين التي قد تُسبّب لنا إرباكًا، وكيف [نستدل] بالمشهورات فنثبت الأمر بالحجج إثباتًا يسيراً؛ ثم لنجد البرهان في نهاية المطاف، فبعد أن نتسلح بالأدوات المنطقية الكافية وبقدر ما هو ممكن، نخلص إلىٰ النظر في الأشياء، ولا نحتاج إلىٰ أي أداة منطقية أخرىٰ.

ولكن إذا نظرنا أيضًا إلىٰ هاتين الملكتين، فإن منفعتهما تتعلق بالعمل أكثر مما تتعلق بالنظر، إذ إنهما تنشغلان بتدبير الأمور، وهو موضوعهما الأساسي، كما يشهد

أرســطو في المقالة الأولىٰ من «الخطابة»، وكما يمكن لكل من يقرأ ويتأمل فن الخطابة وفن الشعر معـًا أن يدرك ويعلم ذلك بسهولة.

الفصل الرابع عشر: في أن الخطابة والشعر ليسا من آلات الصنائع ولا من آلات الفلسفة الأخلاقية

أما فيما يتعلق بإحداث الآثار، فمن المؤكد أن هاتين الملكتين لا تساهمان في ذلك؛ إذ لو كانتا تفعلان، لكانتا خادمتين ومعينتين للصنائع الإنتاجية والخسيسة، وهذا ما لا ينبغي لنا قوله؛ إذ يُجمع الكل علىٰ أن كل هذه الصنائع غير شريفة ولا تليق بالرجل الحر. بل علىٰ العكس من ذلك، تحظىٰ هاتان الملكتان بتقدير عظيم لدىٰ سائر الشعوب، بحيث لا تليقان بالأمراء والملوك فحسب، بل تزيدانهم زينةً وتشريفًا، ولا سيما صناعة الخطابة. ولما كان الأمر ليكون كذلك لو كانت فائدتهما تقتصر علىٰ الصنائع الخسيسة؛ إذ لكانتا حينئذٍ أدنىٰ مرتبة من تلك الصنائع.

وعليه، يتبقىٰ إما أن يكونا آلتين للفلسفة العملية فحسب، أو ألا يكونا نافعين لأي علم علىٰ الإطلاق.

غير أنه لا يجوز قول الاحتمال الأخير؛ لأنهما إذا لم يساهما في شيء، فإنهما سيكونان عديمي النفع تمامًا، ولا يستحقان الدراسة، ويجب نبذهما بالكلية؛ إذ لا شيء يستحق الدراسة ما لم يكن ذا رفعة في ذاته أو مساهمًا في غيره. ولذلك فهما نافعان للعمل فحسب؛ ومن ثم فإننا مضطرون للإقرار بأنهما آلتان للفلسفة العملية وحدها.

ولكن بما أن هذا الجزء من الفلسفة ينقسم بدوره إلىٰ أقسام، فيجب أن نتساءل عما إذا كانت هذه القوىٰ آلات لجميع أقسامه أم لبعضها فقط. وعادة ما ينقسم هذا الجزء من الفلسفة إلىٰ ثلاثة أقسام: الأخلاقي، والمنزلي، والمدني؛ أو علىٰ الأقل إلىٰ قسمين، إذا ما اندرج علم تدبير المنزل تحت العلم المدني كاندراج الجزء تحت الكل، تماماً كما يقال إن المنزل جزء من المدينة. ولا حاجة لمناقشة هذا الأمر الآن؛ ويكفي أن نقول إن أقسام تلك الفلسفة هي الفلسفة الأخلاقية، لأنها تُعلّم المرء كيف يجعل نفسه خيراً، والفلسفة المدنية، لأنها تُعلّم المرء كيف يجعل الآخرين خياراً.

وإذا نظرنا في الفلسفة الأخلاقية، نجد أن هاتين القوتين ليستا نافعتين لها بأي حال من الأحوال؛ فهما لا تساهمان في معرفة الانضباط الأخلاقي، ولا في العمل الذي ينبغي أن يتبع تلك المعرفة. كما أنهما لا تساهمان في المعرفة؛ لأن فهم الكتب الأخلاقية لا يتطلب سوىٰ آلة منطقية، وهي متوفرة بغزارة في الأقسام المنطقية الثلاثة المذكورة آنفاً: السفسطة، والجدل، والبرهان، سواء اجتمعت كلها أو بعضها. فهذه الأقسام، بوجه عام، تساهم في كل نوع من أنواع المعرفة، سواء أكانت متعلقة بأمور يُراد معرفتها، أم فعلها، أم حتىٰ إنتاجها.

وبناءً علىٰ ذلك، إذا قرأنا جميع كتب أرسطو الأخلاقية، فسنجد أنه لا يستخدم آلة منطقية غير هذه الثلاثة. فإذا واجه آراء الآخرين التي تنطوي علىٰ حيلة سفسطائية، فإنه يفككها بمعرفته بالفن السفسطائي؛ وإذا وجب تأكيد الحقيقة، فإنه يفعل ذلك إما عن طريق الاستقراء أو القياس، وهذا ما قد يسمىٰ استدلالاً جدلياً إذا ما نظرنا إلىٰ موضوع البحث، الذي لا يقبل البرهان الصارم كونه غير ضروري، بل متغيراً. كما يمكن أيضاً،

بنوع من المشابهة النسبية، تسميته برهانـًا؛ فبما أنه لا يوجد استدلال أقوىٰ متاح في ذلك العلم، فإنه قد يُسمىٰ برهانـًا بالمماثلة ووفقـًا لطاقة المادة ومقتضاها.

فمنفعة الحجة الجدلية تكمن في أنها لا تعمل فقط كتمهيد لبرهان لاحق أو كتوكيد لبرهان سابق، بل إنها تحل أحيانـًا محل البرهان حيثما لا يتوفر البرهان الحقيقي. ولذلك، لا يحتاج العلم الأخلاقي في مذهبه ومعرفته إلىٰ آلة منطقية أخرىٰ سوىٰ السفسطة، والجدل، والبرهان بمعنىً ما. وهو بالتأكيد لا يحتاج إلىٰ أو الخطابة أو الشعر، كما أظن أنه جليّ لكل ذي عقل سليم.

ولا نحن بحاجة إلىٰ هذه الأمور من أجل حُسن العمل؛ فمن ذا الذي استخدم الخطابة يومـًا ليقنع نفسه بأنه ينبغي له فعل شيء ما؟ بالتأكيد لا أحد. وبالمثل، لا يكتب أحدٌ الأشعار لكي يحسن العمل بنفسه. وفي الحقيقة، لا يساهم أي جزء من هذا المنطق الصناعي في العمل بشيء؛ لأننا لكي نحسن العمل لا نستخدم المنطق الصناعي، بل المنطق الفطري وحده.

ولذلك، يجب فهم قول أرسطو في الفصل الثالث من الكتاب السابع من كتاب «الأخلاق» فهمـًا سديداً. حيث يقول هناك إنه بالإضافة إلىٰ المعرفة الكلية بالانضباط الأخلاقي، تقتضي متابعة العمل الصالح نوعـًا من المعرفة الجزئية الخارجة عن كتب الأخلاق.

في كتب الأخلاق، تمامـًا كما في أي عِلمٍ تعليمي، لا تُنقل إلا القواعد الكلية، ولا تُستخلص النتائج الكلية إلا عبر أقيسة كلية. ولكن، ما لم نمتلك -بعد تلك المعرفة الكلية التي تلقيناها من كتب الأخلاق- معرفةً أخرىٰ جزئية عبر قياس جزئي، فإننا لا نحسن الفعل بعدُ؛ إذ يجب علىٰ المرء أن يجعل النتيجة الكلية المستخلصة من كتب

الأخلاق مقدمةً كبرىٰ لقياس جزئي، ثم بإضافة مقدمة صغرىٰ جزئية، يستنتج المرءُ علىٰ الفور النتيجة الجزئية التي يتبعها الفعل مباشرة. فعلىٰ سبيل المثال، إذا ورد في كتب الأخلاق تعلمنا من الكتب أن الشره (عدم الاعتدال) شر، فإذا قُدم لنا طبق شهي لنأكله، وجب علينا حينئذٍ أن نضيف مقدمة صغرىٰ من هذا القبيل: إنَّ تناول هذا الطعام هو فعل من أفعال الشره. ومن هنا نستنتج علىٰ الفور: إذن تناول هذا الطعام شر.

ومن هذا يُستقىٰ السبب في وجود كثير من الفلاسفة ممن نالوا قسطًا وافرًا من التعليم في التهذيب الأخلاقي، ومع ذلك يظلون أشرارًا ومنغمسين في الرذيلة؛ ذلك لأنهم في العلم الأخلاقي لم يتعلموا سوىٰ القضية الكلية، التي لا يتبعها أي فعل ما لم تُضف إليها مقدمة صغرىٰ جزئية. ومن ثمَّ، يصف أرسطو هذه المقدمة الصغرىٰ بأنها «سيدة الفعل». فهؤلاء القوم يمتلكون حقًا معرفة بالملكة الأخلاقية، لكنهم لا يستخدمون تلك المعرفة؛ لأن استخدامها يعني إضافة المقدمة الصغرىٰ الجزئية المندرجة تحت الكبرىٰ الكلية.

وهكذا فإن القضية الكلية إنها معلومة لديهم بالفعل، لكنها تظل معطلة في أذهانهم، لأنهم لا ينزلونها منزلة العمل؛ بل إنهم يستخدمون القضية المقابلة، وهي: أن كل ما هو لذيذ فهو خير. وتحت هذه الكبرىٰ، يضعون المقدمة الصغرىٰ: «إن تناول هذا سيكون لذيذاً»، ومن هنا يتبع ذلك أن «تناول هذا خيرٌ إذن»، وتتبع هذه النتيجةَ الممارسةُ الفعليةُ علىٰ الفور. وحيث إن كل أفعالنا الصادرة عن روية واختيار تعتمد علىٰ مثل هذا القياس الجزئي، فلا ينبغي لنا إذن أن نظن أن معرفة المنطق الصناعي ضرورية لإحسان العمل. ذلك أننا نصيغ ذلك القياس مستخدمين المنطق الطبيعي لا

المنطق الصــناعي؛ ومن ثم، فلا حاجة إلىٰ أي جزء من المنطق الصــناعي من أجل إحسان العمل.

والآن، لكي نعرف الملكة الأخلاقية ونفهمها، بل وحتىٰ العلوم النظرية، يمكننا الاستغناء عن المنطق الصناعي، تماماً كما تفلسف الفلاسفة القدماء قبل صياغة فن المنطق. ومع ذلك، فإن ذلك لا يتأتىٰ إلا بمشــقة وعناء عظيمين. لذا، فإننا بحاجة إلىٰ المنطق لكي نفهم كِلا قسمي الفلسفة بسهولة أكبر وعلىٰ وجه أتم. وبناءً عليه، فقد ثبت بما يكفي أن الخطابة والشعر ليسا من آلات الفلسفة الأخلاقية، لكونهما لا يسهمان في معرفتها ولا في العمل بمقتضاها.

الفصل الخامس عشر: في أن الخطابة والشعر هما آلتان للفلسفة المدنية فحسب، وكيف ذلك

ولم يتبقَّ سوىٰ القسم المدني، الذي لا بد أن تكون هاتان الملكتان آلتين له، إذا ما أُريد تسميتهما آلات الفلسفة.

ولنشرح إذن كيف يكون الأمر كذلك.

في الفلسفة المدنية، تمامًا كما هو الحال في الفلسفة الأخلاقية، يمكن النظر في أمرين: العلم والعمل.

يتمثل العلم في فهم الكتب السياسية، سواء كانت من تأليف أرسطو أو غيره، وفي سبيل تحصيل ذلك الفهم، إذا دعت الحاجة إلىٰ أي آلة منطقية، أو إذا تمت مساعدتنا بأي وجه من الوجوه، فبالتأكيد لن تكون سوىٰ الأجزاء المنطقية الثلاثة التي تخدم سائر المعارف؛ وهي: السفسطة، والجدل، والبرهان، كما قيل أيضًا عن العلم الأخلاقي.

بناءً علىٰ ذلك، لا تساهم الخطابة والشعر بشيء في فهم الكتب السياسية؛ وما يتبقىٰ هو أن يكونا مفيدين للعمل الذي يتلو تلك المعرفة. وسيتضح هذا إذا ما أوضحنا ماهية فعل الإنسان المدني. إن فعل الإنسان الأخلاقي يختلف عن فعل الإنسان المدني في هذا: فالإنسان الأخلاقي هو الذي يُحسن الفعل بنفسه، بينما الإنسان المدني هو الذي يجعل الآخرين يُحسنون الفعل. الإنسان الأخلاقي يبتغي جعل نفسه خيراً، أما الإنسان المدني فيبتغي ذلك للآخرين. وكما أن معرفة العلم الأخلاقي هي مبدأ الأفعال

الخيرة لدىٰ من يعلمها، فإن معرفة العلم المدني - الموجودة لدىٰ الإنسان المدني ولدىٰ حاكم المدينة - هي مبدأ الأفعال الخيرة لدىٰ المواطنين.

وعليه، فإذا أحسن المواطن الفعل بسبب معرفته بالعلم الأخلاقي، فإنه يفعل ذلك من حيث هو أخلاقيًا، ليس من حيث هو محكومٌ من قِبَل رجل مدني. وهكذا، فإن عمل المواطنين علىٰ نحو حسن من خلال حسن تدبير الحاكم ليس سوىٰ كون أفعالهم تابعة لعلمٍ موجود في غيرهم، ونعني به الحاكم المدني ذاته. ومن ثمَّ، فإن الخطابة والشعر هما ملكتان آليتان يعمل بهما الرجل المدني، أي أنه بهما يجعل المواطنين صالحين.

بيد أن ثمة فرقًا: فالخطابة يستخدمها هو مباشرة، بينما يستخدم الشعر من خلال آخرين؛ إذ يقنع الحاكم المواطنين عبر القول الصناعي بوجوب كونهم صالحين؛ ففي الخطاب المشاوري يقنعهم بما هو نافع وشريف للجمهورية، وفي الخطاب القضائي يقنع القضاة بأن يقضوا بالعدل، وفي الخطاب الاستدلالي (المدحي) يقود الآخرين إلىٰ محاكاة الخير بمدحه للخير، ويصرفهم عن محاكاة الأشرار بذمهم.

أما الشعر، فيُستخدم من خلال الآخرين، لا من خلال الذات. ذلك أن الخطيب يجب حقًا أن يكون رجلاً كهذا كي يحسن التدبير، لكنه لا يحتاج أن يكون شاعرًا أو ممثلاً؛ بل إنه يضع القوانين التي تحدد أي الشعراء وأي القصائد يُسمح بدخولها المدينة وأيها يُرفض. فالقصائد التي تسهم في تكوين الأخلاق يقبلها، أما تلك التي تفسد الأخلاق فيمقتها ويرفضها. وبهذه الوسيلة، يقوّم أخلاق المواطنين من خلال الشعراء ومن خلال القصائد.

إذ يمكن حمل البشـر علىٰ العمل الصـالح بالقول وبالفعل معًا: فبالقول، يكون ذلك من خلال إقناع الخطيب لهم؛ وبالفعل، يكون من خلال الشـاعر الذي يعرض عليهم أفعالاً تخييلية، لكي يحاكوها إن كانت خيرة، ويتجنبوها إن كانت شريرة.

قد يعترض قائل بأن هاتين الملكتين لا يبدو أنهما من أدوات الإنسـان المدني، لكونهما لا يُوجهان نحو صـلاح المواطنين كغاية لهما. ذلك أن طبيعة الخطابة، كما يقول أرسـطو في المقالة الأولىٰ من «الخطابة»، هي الإقناع في كلا الجانبين علىٰ حد سـواء؛ بل إنه يذكر أنه لا يوجد علم آخر ينظر في المتضادات علىٰ قدم المساواة سوىٰ هذين العلمين: الجدل والخطابة. ولذلك، فهي تُعلم سـبل الإقناع بالخير والشـر معًا. فإذا كان الإنسان المدني ينشد صلاح المواطنين لا شرهم، فلا يمكن وصف الخطابة بأنها أداته، ما دامت قادرة علىٰ الإقناع بكليهما بالتساوي.

وبالمثل، يبدو أن الشعر ليس أداة من هذا القبيل؛ إذ إن الغاية الظاهرة من القصائد هي الابتهاج؛ والجميع يقرؤونها ويسمعونها طلبًا للذة. بل إن بعض القصائد بلغت من الفحش مبلغه بحيث يمكنها أن تفسـد الأخلاق إفسـادًا عظيمًا، بدلاً من أن تقوم الأخلاق الفاسـدة. ومن هنا، قام أفلاطون في «الجمهورية» بطرد الشـعراء من المدينة بوصفهم مفسدين للأخلاق، وهاجمهم بحدة.

ويأتي الرد من أفلاطون وأرسطو أنفسهما؛ إذ يقول أرسطو في بداية المقالة الأولىٰ من «الخطابة» إن الخطابة قادرة بالفعل علىٰ الإقناع بالخير والشـر علىٰ حد سـواء، غير أن غايتها الأصـيلة والحقيقية هي الإقناع بما هو عادل، لا بما هو جائر. ذلك أن طبيعة الخطابة تقتضـي أنها، متىٰ ما استُحدثت، أمكن استخدامها في الخير والشـر معًا؛ وهذا شرط ملازم لها لا ينفك عنها، رغم أنها وُضعت لغاية خيرة لا شريرة.

ويقول أرسطو إن الأمر نفسه ينطبق علىٰ كثير من الخيرات: فقوة البدن، والصحة، والثروات هي خيرات وترنو لغاية صالحة، ومع ذلك يمكن بطبيعتها أن تُصرف إلىٰ استخدام خبيث؛ فقد تُستخدم في القتل، أو الاغتصاب، أو السرقة، أو تدمير الحرية المدنية. وكذلك الأسلحة والسيوف يصنعها الحرفيون للخير لا للشر؛ فإذا استخدمها أحد للشر، فإنه يسيء استعمالها ولا يستعملها حق استعمالها. وبالمثل، فإن من يستخدم الخطابة للإقناع بما هو جائر يسيء استعمال ذلك الفن؛ لأن الخطابة الحقة لا تتطلع إلا لما هو خير وعادل.

وهذا كان رأي أفلاطون أيضًا؛ إذ يقول في محاورة «جورجياس» إنه لا ينبغي قبول الخطابة في المدينة لأي سبب سوىٰ أنها تجعل المواطنين صالحين وعادلين. ثم يقول في نهاية المحاورة نفسها إن كل من يستخدم الخطابة لغير إصلاح المواطنين، فإنه لا يستخدم الخطابة الحقة، بل يستخدم عوضًا عنها نوعًا من فن التملق.

ويقال الشيء نفسه عن الشعر؛ فإن غايته الطبيعية هي المنفعة والتقويم الأخلاقي، جنبًا إلىٰ جنب مع تطهير الانفعالات؛ وقد أُضيف إليها الابتهاج أيضًا من أجل جذب الناس نحو هذه المنفعة؛ ومن ثَمَّ أصاب الشاعرُ في قوله: «يبغي الشعراءُ الإفادةَ والإمتاعَ معًا». ويجب أن يُفهم هذا علىٰ أنَّ المنفعة هي المقصدُ الأول، بينما يجيءُ الإمتاعُ تبعًا لها ومُوجَّهًا نحوها، لا غايةً تُطلبُ لذاتها. ولما كان الإمتاعُ ممتزجًا بالمنفعة في الشعر، فقد أساء الكثيرون استخدام هذا الفن، فنظموا قصائدَ توفرُ الإمتاعَ وتخلو من كل منفعة. إنَّ مثل هؤلاء الشعراءِ الأدعياءِ يُغفلون الغايةَ القصوىٰ للفن، ويقصرون هِمَّتَهم علىٰ الغاية الثانوية التي لا ينبغي أن تُقصدَ لذاتها.

وهذا هو رأيُ أفلاطون أيضًا؛ ففي «الجمهورية» رغب في نفيِ الشعراء من المدينةِ بوصفهم مفسدين للأخلاق، لكنه في «المأدبة» يُثني عليهم ثناءً عظيمًا ويسمِّيهم آباءَ الحكمة والفضائل. وبما أنه لا يُفترض في فيلسوفٍ كهذا أن يناقض نفسه، يجب أن نقول إنه يتحدث عن الشعراء الحقيقيين حينما يصفهم بأنهم آباء الفضيلة؛ فهؤلاء ينشدون نفع مستمعيهم ويملؤون عقولهم بالأخلاق الفاضلة والفضائل. أما حين يهاجمهم ويطردهم من المدينة، فإنه يتحدث عن الشعراء الزائفين الذين يسيئون استخدام الفن الشعري بسعيهم وراء اللذة المحضة دون أي منفعة، مفسدين بذلك أخلاق جمهورهم.

وقد أشار أرسطو إلىٰ المعنىٰ ذاته في رسالته «في الشعر»، وتحديداً في تعريفه للتراجيديا، حيث قال: «التراجيديا هي محاكاة لفعل جليل، تُحقق عن طريق الشفقة والخوف تطهير مثل هذه الانفعالات». وهو بهذه الكلمات، «تحقيق تطهير مثل هذه الانفعالات»، يعبر عن غاية التراجيديا وهدفها. وكما هو الحال في التراجيديا، فإن غاية القصائد الأخرىٰ هي تطهير انفعالات النفس وتقويم الأخلاق. ولما كان كل من فن الشعر وفن الخطابة موجهين نحو هذه الغاية، فقد قيل بحق إنهما أداتان يستخدمهما الرجل المدني لجعل المواطنين صالحين.

الفصل السادس عشر: في أن الخطابة والشعر جزءان من المنطق

لقد بينا أن الخطابة والشعر هما أداتان من أدوات الفلسفة، وأوضحنا لأي جزء هما أداتان؛ ولكن لم يتضح بعدُ أنهما جزءان من المنطق. فإذا عُرف عن علمٍ ما أنه علم آلي (أداتي)، فلا يتبع ذلك بالضرورة أنه منطقي. وهذا، إذن، أمر لم يدركه أحد علىٰ وجهه الصحيح بعد، ويجب علينا شرحه بعناية أيضًا.

لقد بيّنا بما فيه الكفاية ما هو المنطق وما هي ماهيته: فهو يعلّم الاستدلال والانتقال الفكري من المعلوم إلىٰ المجهول. ولهذا السبب يُسمّىٰ منطقًا، كأنه مشتق من العقل والنطق الفكري، لا من مجرد الكلام.

والمصيبون هم أولئك الذين يسمونه علمًا عقليًا ويميزونه عن العلوم اللفظية، مثل النحو. ومع ذلك، فقد أخطأوا حين وضعوا الخطابة والشعر ضمن العلوم اللفظية، فهذان في الحقيقة علمان عقليان وجزآن من المنطق.

وهذا الأمر جليّ في الخطابة لدرجة تجعل من المستغرب حقًا أن يقع في هذا الخطأ رجال هم الأكثر مهارة في تلك الملكة. أما الشعر، فعلىٰ النقيض من ذلك، يتسم بالغموض وصعوبة التفسير، بحيث أرىٰ أن من لم يدركوا هذا الأمر يُعذرون في ذلك. وبما أنه يجب علينا إثبات أن هاتين الملكتين عقليتان، فعلينا استحضار ما علمناه آنفًا؛ وهو أن المنطق برمته ينقسم إلىٰ جزأين رئيسيين: أحدهما عام وكلي، والآخر خاص.

وكلاهما يُسميان منطقاً لأنهما يقدمان قانون الاستدلال والنطق الفكري. فالجزء الكلي يعلّم صورة الاستدلال في حد ذاتها؛ أما الجزء الخاص فيعلم استخداماته المختلفة، بحيث إننا حين نرغب في استخدام النطق الفكري لغايات مختلفة، نعلم علىٰ أي مادة - أي علىٰ أي مقدمات - يجب تطبيق تلك الصورة، وتكون تلك المقدمات جاهزة بين أيدينا عند الحاجة.

ويجب وضع الخطابة والشعر في هذا المنطق الخاص؛ لأنهما يستمدان من الجزء الكلي صورة الحِجاج، ويعلّمان استخداماً معيناً لها من خلال التطبيق علىٰ مادة محددة، تماماً كما تفعل فنون البرهان والجدل والسفسطة. لذا، يجب علينا بيان كيفية حدوث ذلك في كل منهما علىٰ حدة: أولاً في الخطابة، ثم في الشعر.

الفصل السابع عشر: كيف تكون الخطابة جزءاً من المنطق، وكيف تختلف عن الجدل

إن طبيعة الخطابة هي كالتالي: إنها تُعلِّم كيف يمكن للمرء، في أي مسألة مطروحة، أن يكتشف ويستنبط كافة الحجج الملائمة للإقناع. بناءً علىٰ ذلك، إذا كان الجدل جزءًا من المنطق لسبب وحيد وهو أنه يُعلِّم استخدامًا معينًا للقياس - إذ يأخذ القياس من كتاب «التحليلات الأولىٰ» ويطبقه علىٰ السجال في كل نوع من أنواع المسائل - فإن فن البرهان هو بالمثل جزء من المنطق لأنه يُعلِّم استخدامًا آخر للقياس، وهو كيفية إنتاج العلم في المسائل الضرورية. وبذات المنطق تمامًا، تُعد الخطابة أيضًا جزءًا آخر من المنطق؛ لأنها تُعلِّم استخدامًا آخر للقياس، ألا وهو كيفية إقناع الآخرين بما نرغب فيه من خلال تطبيقه علىٰ المسائل المدنية.

لذا، فإن كل هذه التخصصات هي بمثابة أخوات وبنات لأم واحدة، تأخذ كل واحدة منها عن تلك الأم الصورة المشتركة للاحتجاج، ومن خلال توجيهها نحو غايتها الخاصة وتكييفها مع المادة المناسبة، فإنها تُعلِّم كيفية استخدام الحجج بطريقة ملائمة. ولا ينكر أي سليم العقل يتأمل في هذا الأمر مليًا أن الخطابة جزء من المنطق؛ إذ إن من ينكر ذلك يجب عليه بالمنطق نفسه أن ينكر كون فن البرهان والجدل والسفسطة أجزاءً من المنطق.

ومع ذلك، أرىٰ اعتراضًا قد يثيره البعض ضد هذا القول، وهو ما أوقع آخرين في الخطأ؛ إذ يقولون إن الخطابة تشبه المنطق بالفعل، لكنها ليست جزءًا منه، لأنها ملكة لفظية بيانية أكثر منها ملكة عقلية. فهي تُعلِّم استخدام الكلام المنمق والمحسنات اللفظية، وهي أمور غريبة تمامًا عن المنطق، ويبدو أنها تنتمي إلىٰ النحو بالأحرىٰ.

ويحل أرسطو هذه الإشكالية في بداية كتاب «الخطابة»، حيث يذكر أن فن الخطابة يقوم علىٰ الحجج، والتي يؤكد أيضًا أنها تمثل صلب الخطاب. وهو يلوم خطباء عصره الذين أهملوا الجانب الحجاجي واقتصروا في تعليمهم علىٰ ما هو دخيل وغريب عن طبيعة الفن، مثل الأسلوب وإثارة العواطف. ومثل هذه الأمور لا ينبغي السماح بها في الخطب داخل مدينة فاضلة (محكومة جيدًا)، تمامًا كما لم يكن مسموحًا بها في مجلس «الأريوباجوس»، وإن كانت تُحتمل اليوم بسبب عادات الناس الفاسدة.

وبناءً علىٰ ذلك، يرىٰ أرسطو أن الحجاج وحده هو ما يشكل طبيعة الفن الخطابي؛ أما استثارة العواطف فهي غريبة تمامًا عنه، وإن كانت تُستخدم بسبب الفساد الأخلاقي للمدن. وفي المقابل، فإن الأسلوب هو علىٰ الأقل أمر عرضي ولا يُنظر فيه إلا بشكل ثانوي.

وسيتضح هذا إذا ما شرحنا الفرق بين الخطابة والجدل، وهو أمر لا بد من القيام به إذا أريد فهم طبيعة الخطابة فهمًا كاملاً. وقد يشكك المرء في هذا لسبب وجيه، إذ يبدو أن هاتين الملكتين تتعاملان مع المادة نفسها، ونعني بها المحتمل والممكن، أي ما يمكن أن يكون وما لا يمكن أن يكون. ويذكر أرسطو في المقالة الأولىٰ من «الخطابة» أن الخطابة والجدل ملكتان تعلمان كيفية استنباط الحجج لأي موضوع

مقترح، كما أنهما يستخدمان المواضع الحجاجية نفسها. ومن ثمَّ تبدو الخطابة نافلة، بما أن الجدل يؤدي المهمة ذاتها.

ذلك أن الخطيب يستطيع أن يقنع بما يشاء عن طريق الحجج الجدلية. فإذا سمي هذا خطابة، فلن يكون الفرق إلا في التسمية. وبالتالي لن تكون الخطابة جزءاً آخراً من المنطق يتجاوز الأجزاء الثلاثة التي سبق شرحها، إذ إنها في الواقع لا تختلف عن الجدل.

ويقول كثيرون ممن ينظرون في هذا الأمر إن التشابه بين هذين الفنين أكبر من اختلافهما؛ فهما يتفقان في المادة، بما أن كليهما يتعامل مع مادة محتملة؛ وكلاهما صالح للاحتجاج علىٰ أي من جانبي أي موضوع مقترح؛ ويستخدمان المواضع الحجاجية نفسها. بيد أنهما يختلفان في أن الجدل يتناول كل المسائل علىٰ حد سواء، بينما تُعنىٰ الخطابة بالمسائل المدنية أكثر من غيرها. علاوة علىٰ ذلك، يطرح الجدل الحجة باختصار، دون زخرف قولي أو إطناب؛ أما الخطابة، في المقابل، فتستخدم الزخرف البلاغي وتتوسع في الحجة. وهكذا، فإن ما يقدمه الجدلي عارياً، يجعله الخطيب مستفيضاً وممتداً، بحيث لا يتبدىٰ شكل القياس المنطقي من النظرة الأولىٰ. ومن ثم، فإن القياس نفسه، المؤلف من المقدمات ذاتها، قد يسمىٰ جدلياً وخطابياً في آن واحد: فهو جدلي إذا قُدم عارياً، وخطابي إذا جُعل أكثر إسهاباً وتوسعاً. ولهذا السبب، اعتاد زينون التعبير عن وجه الشبه والاختلاف بين هاتين الملكتين بتشبيههما باليد المقبوضة واليد المبسوطة: فاليد هي ذاتها، تارة تكون مقبوضة ومحصورة في حيز ضيق، وتارة تكون مبسوطة وممتدة.

هذه هي الآراء التي وجدتها منقولة عن الآخرين حول أوجه التشابه والاختلاف بين هذين الفنين. **ومع ذلك، لم يدرك أحد كنههما والفرق بينهما حق الإدراك**؛ إذ إنهم يوردون فوارق ثانوية ويغفلون عن الفارقة الجوهرية، التي يجب أن تُستقىٰ من «الغاية»، ولا شيء غيرها، فكل ما عدا ذلك يتبعها. وفي نظري، يتمثل الفرق في الآتي: الجدل يرنو إلىٰ المعرفة، والخطابة ترنو إلىٰ العمل. فالجدلي يحاجج لكي يحيط السامع علماً بشيء ما ويؤمن به، لا لكي يعمل؛ أما الخطيب فيحاجج لكي يدفع السامعين إلىٰ فعل شيء ما.

ذلك لأن القياس الجدلي آلةٌ للمعرفة، بينما القياس الخطابي آلةٌ للعمل. ومن هنا، لا يقتصر الخطيب علىٰ الحجج فحسب، بل يستخدم أيضاً زينة الكلام، وهو ما لا يفعله الجدلي. فالجدلي لا يبتغي إكراه الخصم بالقول علىٰ الفعل؛ بل يسعىٰ إما لترسيخ رأيٍ في المسألة بذهنه عن طريق الحجة، أو لإفحامه حتىٰ يرتدَّ عاجزاً عن الرد، وهو ما يتحقق بالقياس البسيط.

أما حينما نرغب في إقناع شخص ما بالقيام بعمل ما، فلا بد أن نضفي قوةً أعظم علىٰ الحجة؛ ولذلك نستخدم المحسنات اللفظية لكي يصغي السامعون بميلٍ أكبر، ويتقبلوا الإقناع بيسرٍ أشد من خلال لذة الاستماع. وللسبب عينه، يحرص الخطيب علىٰ حذف كل ما قد يبعث السأم أو النفور في نفوس جمهور مستمعيه؛ ومن ثم فهو لا يستخدم القياس التام في غالب الأحيان، بل يستخدم قياساً ناقصاً يُسمَّىٰ «القياس المضمر». ففي كثير من الأحيان تكون إحدىٰ المقدمات معلومةً مسبقاً، فيحذفها الخطيب لعلمه بأن السامع يمكنه استنتاجها بنفسه، إذ من المبعث علىٰ الملالة تكرار ما هو معلوم بالفعل.

علىٰ سبيل المثال، إذا استدل المرء هكذا: «كل قاتل يستحق القتل؛ وهذا الرجل قاتل؛ إذن هذا الرجل يستحق القتل»، فإنه من الضروري تقريبًا أن تكون إما المقدمة الكبرىٰ أو الصغرىٰ معروفة ومسلّمًا بها لدىٰ القضاة. فإذا أنكر الخصم وقوع القتل، فإنه يقبل الكبرىٰ، إذ لا نزاع فيها؛ لكنه ينكر الصغرىٰ، ومن ثم يورد الخطيب المقدمة الصغرىٰ ويعززها وحدها. أما إذا أقر الخصم بالواقعة، ولكنه ادعىٰ أنها فُعلت بحق، فإنه يسلّم بالصغرىٰ وينكر الكبرىٰ، وهي أن كل قاتل يجب أن يعاقب بالموت. وفي هذه الحالة، يورد الخطيب الكبرىٰ ويطوي ذكر الصغرىٰ صمتًا.

وثمة سبب آخر للاستخدام المتكرر للقياس المضمر (Enthymeme)، وهو أن الخطيب يرغب، عبر حذف إحدىٰ المقدمتين، في الثناء علىٰ جمهوره واستمالة مودتهم. فهو بذلك يوحي بأنهم رجال ذوو خبرة وعلم، ولا حاجة لسرد تفاصيل كثيرة عليهم.

علاوة علىٰ ذلك، إذا أراد الخطيب إقناع السامعين بالإقدام علىٰ فعل ما، فعليه أن يستخدم مقدمات معروفة لديهم بالفعل، لأن الإقناع لا يتأتىٰ من المجهول. ولذلك، فهو يستقي مقدماته من المسائل المدنية والعملية، لا من المسائل الطبيعية أو الرياضية؛ إذ يُفترض في القاضي الجهل بالعلوم التخصصية، بينما يجب علىٰ الجدلي أن يكون مهيأً لمحاجة الناس كافة، بجهلهم وعلمهم، وفي أي تخصص كان. ومن ثم، فهو غير مقيد بموضوع محدد، بل يعمل في جميع المجالات علىٰ حد سواء. كما لا يُحظر علىٰ الخطيب استخدام بعض قضية مستمدة من العلوم التأملية عند الحاجة، شريطةَ أن يتمكن من شرحها لجمهوره دون عناءٍ كبير. ومن ثَمَّ، فكلما زاد تبحُّرُ الخطيب في معارفَ كثيرة أو في سائر التخصصات، كان خطابُه أجودَ وأفضل. بيدَ أنَّ هذا نادراً ما

يحدث، ويكاد يكون بمحض الصدفة. ويكفيه أن يكون متبصراً في المسائل الأخلاقية والمدنية، وذا خبرةٍ واسعة في الشؤون العملية، إذ إنَّه يتعاملُ بصفةٍ أساسية مع هذه المادة؛ ففي هذا النطاق تكمن جميعُ حيثيات العلل، وفيه تُساقُ كافةُ النتائج بغرض البرهنة؛ ومن ثَمَّ، فإنَّ القضايا والحجج تُستقىٰ أيضًا من المادةِ ذاتِها. وبمجرد ترسيخ هذا التباين بين المَلَكتين - حيث تهدفُ إحداهما إلىٰ المعرفة والأخرىٰ إلىٰ العمل - يتضح أنَّ الفوارق الأخرىٰ تنبثقُ من هذا الأصل كما تنبثقُ المياهُ من مَعينِها. وإذا أغفلَ المرءُ هذا، كما يبدو من فعل الآخرين.

إن الفرق بين هاتين الملكتين لا يزال غير مدرك تمام الإدراك؛ فلو أن امرأً استخدم قولاً منمقًا وإسهابًا للبرهنة علىٰ مسألة في الفلسفة الطبيعية، لما استحق بذلك لقب الخطيب، بل لقب الجدلي؛ إذ لم يكن معنيًا بأي فعل علىٰ الإطلاق، بل انصب اهتمامه علىٰ الفهم والمعرفة فحسب. ومن ثم، فإن التوسل بالإسهاب والزخرف البلاغي لا ينهض دليلاً علىٰ ممارسة الخطابة، ما لم يتوفر الفارق الأولي، ونعني به الفارق المستمد من الغاية.

وبالمثل، لو أن أحداً استخدم حجةً مقتضبةً وبسيطةً في مجلس الشيوخ، أو في مقام استشارة، أو اتهام، أو دفاع أمام القضاة، دون زخرف أو إسهاب، لما سُمي مع ذلك جدليًا، بل خطيبًا، ولكان مستخدمًا للخطابة؛ لأنه يرمي إلىٰ الفعل، لا إلىٰ المعرفة وحدها.

وعليه، فمن الجلي أن التمييز الذي يُشار إليه عادةً باستعارة «اليد المقبوضة واليد المبسوطة» ليس هو التمييز الضروري، بل هو تمييز ثانوي؛ إذ يكمن الفرق الرئيس والجوهري في غاية كل منهما ونطاقه، وهو الذي يُشتق منه الفرق الآخر. فمع أن

الخطيب يســعه الإقناع بحجة بســيطة، إلا أن الحجة تكون أمضــىٰ أثراً إذا عُضــدت بزخارف الأســلوب والأدوات اللفظية. كما لا يُمنع الجدلي من اســتخدام مثل هذه الزخارف؛ غير أنه لما كان لا يبتغي فعلاً، بل معرفةً فحســب، فإنه لا يجد حاجةً إليها، ومن ثم يطرحها بوصفها فضلةً مستغنىٰ عنها، مكتفيـاً بعرضٍ بسيط ومجرد للحجج.

الفصل الثامن عشر: تأييد من كتاب «الخطابة» لأرسطو

إن كل ما قررناه بشأن الخطابة يمكن تأييده بسلطة أرسطو في المقالة الأولىٰ من كتابه «الخطابة»؛ حيث يبيّن هناك أوجه الشبه والاختلاف بين الخطابة والجدل من حيث المادة، موضحًا أن كليهما قادر علىٰ بحث أي موضوع يُطرح، والاحتجاج لكل من الجانبين علىٰ حد سواء. ثم، بعد شرحه لمادة الخطابة، يذكر أن الخطابة تتركب من المنطق والعلم المدني؛ فمن المنطق تستمد صورة الاحتجاج، بينما تستمد مادتها من العلم المدني. وبذلك فهو لا يعني أن كل موضوع يُطرح هو مادة للخطابة بالمعنىٰ المطلق، بل فقط كل موضوع يُطرح من حيث كونه متعلقًا بالفعل الإنساني.

وهي من هذه الحيثية تختلف يقينًا عن الجدل؛ إذ إن الجدل يصلح للمناظرة مطلقًا حول أي موضوع يُقترح أيًا كان، بينما تصلح الخطابة للحديث عن كل موضوع من مواضيع الفعل. فليست الأفعال نوعًا واحداً، بل أنواع شتىٰ، والخطيب قادر علىٰ الحديث عنها جميعًا.

وهذا يحدد اختلافًا في سعة المادة، ولكنه يحدد في الوقت نفسه مشابهة تناسبية؛ فالجدل يدور حول أي موضوع يُطرح، بينما تدور الخطابة حول أي موضوع يُطرح من المسائل العملية. ومع ذلك، فهما متماثلان تمامًا في المنزع، لأن كليهما يعمل في مادته الخاصة بحيث يكون مهيأً علىٰ حد سواء للدفاع عن أي من الجانبين.

ومن حقيقة أن الخطابة تتعامل مع المسائل العملية، نستنتج أن غايتها هي الفعل؛ إذ لو كانت موجهة نحو المعرفة، لعملت بالقدر نفسه في المسائل الأخرىٰ التي تقع تحت حيز المعرفة. بيد أن أرسطو قد جلىٰ هذه الغاية حين قال إن غرض الخطيب هو الإقناع، وأن وظيفته هي الحديث بما يلائم غرض الإقناع. ومصطلح «الإقناع» ذاته، إذا ما وزنّا دلالته حق وزنها، فإنه يشير إلىٰ الفعل.

وينبني علىٰ هذا حل يسير لمعضلة أرّقت الكثيرين ولم يُحسن أحد حلها بعد؛ ونعني بها المعضلة الموجهة ضد تعريف أرسطو للخطابة في الفصل الثاني من المقالة الأولىٰ من «الخطابة»؛ إذ يقول هناك إن الخطابة هي ملكة النظر في كل حالة عما قد يسهم في الإقناع. ويبدو هذا التعريف معيباً، لأنه يبدو منطبقاً بالقدر نفسه علىٰ الجدل، كما سبق لأرسطو أن أوضح. ولذلك ذهب البعض إلىٰ أن أرسطو قد قرن بين الملكتين هناك قرناً وثيقاً لدرجة أنه لم يشأ تمييز الخطابة عن الجدل حتىٰ في التعريف، بل وضع تعريفاً مشتركاً لكليهما.

لا يجب قبول هذا الرأي بأي حال من الأحوال؛ فمع أن أرسطو قد قال سابقاً أشياء كثيرة عن تشابههما، إلا أنه كان يسميهما دائماً ملكتين، لا ملكة واحدة عيْنها، وهنا يعرض بوضوح لتقديم تعريف للخطابة وحدها، دون ذكر للجدل. ولذلك، لا ينبغي لهذا التعريف أن يشمل الجدل.

وعلاوة علىٰ ذلك، فرغم أن أرسطو لم يتحدث إلا عن تشابههما في المناقشة السابقة، إلا أنه تطرق أيضاً إلىٰ اختلافهما وعدم تماثلهما، وإن لم يكن قد شرح ذلك بعد، وذلك في بداية الكتاب تماماً، حين قال إن الخطابة هي المقابل (antistrophon) للجدل. لقد قيلت هذه الكلمات بالتأكيد من قِبل أرسطو لإعلان

التشابه وحده، لأن كل المناقشات اللاحقة تتعلق بالتشابه؛ وأرسطو نفسه سرعان ما يوضح ذلك حين يقول إن الخطابة هي مضاهاة للجدل، ويضيف «كما قيل من قبل»، مشيراً بذلك إلىٰ بداية الكتاب حيث وصفها بأنها المقابل (antistrophon).

ومع ذلك، فإن هذه الكلمة تشير أيضـًا إلىٰ عدم التماثل؛ ذلك أن كل ما يقال عنه إنه مشابه لشيء ما، فهو في الوقت ذاته غير مماثل له من وجه ما؛ فلو لم يختلف عنه من أي وجه، لسمي «مطابقـًا» بدلاً من «مشابهـًا». وهكذا، حين يقول «مشابهة»، فإنه يشير إلىٰ أنها ملكة أخرىٰ ومختلفة. ولهذا السبب، أصاب الإسكندر في تفسير «الأنطستروفوس» بأنها «المتوازن بمقدار متساوٍ»، وأصاب شيشرون في ترجمتها بأنها «المجيب من الجانب الآخر». لقد أراد أرسطو الإشارة إلىٰ تناظر تناسبي بين الملكتين، بحيث يمكن شرح طبيعة الخطابة من خلال الجدل. ومن هنا أصاب البعض حين قالوا إن «الأنطستروفوس» تعني القياسي أو المتناظر تناسبيـًا، وإن كانوا لم يدركوا التناسب الكامل المتضمن فيها.

وهذا التناسب هو كالآتي: كما أن الجدل، بالنظر إلىٰ المعرفة، يُعنىٰ بجميع الأشياء، فإن الخطابة، بالنظر إلىٰ الفعل، تُعنىٰ بالمادة المدنية وبجميع الأمور العملية. فكما أن الجدل في تلك الأمور، فإن الخطابة في هذه الأمور قادرة علىٰ الكلام في أي موضوع مقترح والدفاع عن أي من الجانبين؛ فالأولىٰ تفعل ذلك من أجل المعرفة، والأخرىٰ من أجل الفعل، واختلافهما يكمن في هذه الغايات. ولذلك، قد تجري مناظرة جدلية حتىٰ في المادة المدنية، كما هو الحال عندما يتجادل الناس حول ما إذا كان الشره أو عدم الضبط هو الشر الأكبر، أو ما إذا كان من الأفضل للإمبراطور الروماني أن يشن حربـًا ضد الأتراك أو يعقد صلحـًا معهم، دون النظر إلىٰ أي فعل قد

يترتب علىٰ ذلك. فمثل هذا النزاع ليس خطابيـًا، بل جدليـًا؛ إذ ليست مجرد مادة الشؤون المدنية هي ما يجعل الحجة خطابية، بل الغاية: فحين نرغب في إقناع الآخرين بالفعل، نكون بصدد الخطابة.

ولا يمكن القول إن الجدل قادر علىٰ المناظرة في أي موضوع يُطرح وفي جميع التخصصات ما لم تكن المناظرة الجدلية ممكنة أيضًا في الأمور المدنية. لذا يجب ملاحظة ما يعنيه أرسطو بمصطلح «أنتستروفون» (antistrophon) بدقة: فبالرغم من أنه استخدمه للإشارة إلىٰ المشابهة، إلا أن الكلمة تشير أيضًا إلىٰ الاختلاف بسبب السابقة (anti). وبذلك، لا يقصد أرسطو هناك أي تشابه سوىٰ التشابه التناسبي، وهو ما ينطوي دائمًا علىٰ قدر من عدم التماثل والتباين. ولا يصرح أرسطو بهذا الاختلاف لأنه يتحدث فقط عن المشابهة بغرض شرح طبيعة الخطابة. ومع ذلك، فمن المؤكد أن الأشياء التي لا تتشابه إلا بالتناسب والقياس لا يمكن أن تكون واحدة في الماهية أو الحد (التعريف). وعليه، لا يمكن لتعريف الخطابة أن يشتمل علىٰ الجدل إلا إذا كان تعريفًا قاصراً ومعيبًا.

وبرفض ذلك الرد، أرىٰ أن مصطلح «الإقناع» هو ما يميز الخطابة عن الجدل، بحيث لا يندرج الجدل تحت هذا التعريف. ففي هذا الفعل (الإقناع) تكمن قوة موجهة نحو الفعل؛ إذ نقول إن شخصًا ما قد اقتنع عندما يُدفع إلىٰ الرغبة في التصرف علىٰ ذلك النحو. أما في حالة المناظرة الجدلية، فلا نقول إن المجادل يرغب في إقناع خصمه؛ لأنه لا يرغب في حثه علىٰ الفعل، بل يرغب في غلبته أو في توليد رأي ما حول المسألة في ذهنه. وهكذا، فإن الإقناع هو الإلزام بالقول المؤثر نحو الفعل، وهو أمر يخص الخطيب تحديداً لا الجدلي.

ويمكن إثبات ذلك مما ذكره أرسطو هناك في تقسيم الإقناع نفسه؛ حيث يقول إن الإقناع يقع بطرق ثلاث: عن طريق الحجج، والقول القائم علىٰ الأخلاق، وإثارة العواطف. ولكن من الجلي أن القول الأخلاقي وإثارة الانفعالات لا يقنعان بمعنىٰ برهنة شيء ما وتوليد معرفة بالمسألة، بل هما يحركان المرء نحو الفعل، وهو ما ينشده الخطيب. فالإقناع، إذن، يرمي إلىٰ دفع الآخرين نحو العمل.

كما يجب وزن كلمات أرسطو بدقة في الفصل الثاني من المقالة الأولىٰ من «الخطابة»، حيث يقول إن الخطابة تشبه غصنًا (أو فرعًا) ناشئًا عن الجدل وعن العلم المدني. وعند اليونان، تعني كلمة «بارافوا» (paraphuas) غصنًا صغيراً متصلاً بشجرة من الجذر نفسه. وهكذا تتصل الخطابة بالجدل كما يتصل الغصن الصغير بشجرة عظيمة؛ لأن الجدل يستوعب كل الموضوعات فهو بذلك الشجرة العظيمة، بينما تعمل الخطابة في الشؤون المدنية فقط، ولذا تُسمىٰ غصنًا صغيراً بالنظر إلىٰ المادة (الموضوع). ومن ثم، لا ينبغي فهم أرسطو -كما يفهمه الكثيرون- علىٰ أنه يعني أن الخطابة ولدت من الجدل كما تولد الابنة من أمها، بل إن الخطابة والجدل ينبثقان من نفس الأصل ونفس الأم التي وُلدتا منها. وإذا فُهم التشبيه علىٰ هذا النحو كان ملائمًا؛ وإلا لكان غير سديد، إذ لا ينشأ الغصن الصغير من الشجرة الكبيرة، بل تشتق كل من الشجرة العظيمة والغصن الصغير من الأصل نفسه. فالأصل المشترك والأم المشتركة، إذًا، هو المنطق الكلي الذي تنبثق عنه هاتان الابنتان، المتساويتان حقًا في مشاركتهما في الصورة المشتركة التي تطبقانها علىٰ المادة، ولكنهما غير متساويتين فيما يتعلق بالمادة نفسها كما ذكرنا.

ولما كان أرسطو قد ذكر أن الخطابة غصنٌ متصل بالجدل وبالعلم المدني، فقد أضاف أنه لا ينبغي لذلك أن تُسمىٰ مدنية، ولا جزءاً من العلم المدني، وذلك ليبين أن الخطابة لا تأخذ من العلم المدني إلا مادتها. ذلك أن الاسم لا يُشتق من المادة، بل من الصورة. ولذلك، فرغم أنها تتناول مادةً مدنية، إلا أنها ليست مدنية كما توهم البعض، بل هي منطقية؛ لأن لها صورة منطقية مستمدة من المنطق الكلي ومطبقة علىٰ مادة مدنية.

ومن ثم يضيف أرسطو أنها جزء وشبيه للجدل، لكي يشير إلىٰ أن طبيعتها مشابهة للجدل أكثر من مشابهتها للعلم المدني. ومع ذلك، فالأولىٰ أن تُسمىٰ جزءاً من المنطق لا من الجدل، إلا من اعتبار معين يخص المادة؛ لأن مادة الخطابة هي جزء من المادة التي يعمل فيها الجدل. ولذلك فإن أرسطو، وكأنه يصحح نفسه، يضيف عبارة «بمثابة جزء». فهي في الحقيقة شبيهٌ أكثر من كونها جزءاً، سواء لكونها أخت الجدل وأحد أجزاء المنطق، مستخدمةً الصورة الاستدلالية ذاتها، أو لأن لها طبيعة وقوة استدلالية مشابهة له ومناظرة إليها علىٰ نحوٍ تناسبي، كما قيل.

وبهذا يتضح كيف أن الخطابة جزءٌ من المنطق، وكيف تختلف عن الجدل، وكذلك كيف تختلف عن الأجزاء المنطقية الثلاثة الأخرىٰ المذكورة سابقًا.

الفصل التاسع عشر: في بيان كون الشعر جزءاً من المنطق

إن مسألة الشعر تطرح إشكاليةً أكثر صعوبة؛ إذ لم يقتصر الأمر علىٰ أنه لم يقم أحدٌ حتىٰ الآن ببيان كيف يكون الشعر جزءاً من المنطق، بل إن المسألة في حد ذاتها عسيرة الإيضاح للغاية. فابن رشد يضعه بالفعل ضمن أجزاء المنطق، لكنه لا يقدم سببًا أو شرحًا لهذا الرأي. أما سيمبليكيوس، في مقدمته لكتاب «المقولات»، فيعدد أجزاء المنطق، ولكنه لا يذكر الشعر. وأما أمونيوس، في الموضع نفسه، فبالرغم من أنه يدرج الشعر ضمن الفنون المنطقية، إلا أنه يتحدث بتردد ويبدو أنه يعتمد في ذلك علىٰ آراء غيره أكثر مما اعتمد علىٰ رأيه الخاص؛ إذ كانت كلماته: «كما يظن البعض، الأمور المكتوبة عن فن الشعر». وبذلك أقر بأن المسألة مشكوك فيها وصعبة.

ولعل قائلًا يجيب بأن الشعر منطقي بالطريقة ذاتها التي تكون بها الخطابة منطقية، بما أنه يأخذ أيضًا آلات منطقية من المنطق الكلي ويستخدمها في القصائد بغرض تقويم الأخلاق. فالمحاورون يستخدمون المقاييس الضميرية والأمثلة للإقناع، تمامًا كما يفعل الخطباء. وهذا ما يبدو أن أرسطو يشير إليه في الكتاب الثالث من «الخطابة»، حيث يقول إن الشعر قد اكتُشف قبل الخطابة، وأن الخطابة قد فاضت عنه. وبناءً علىٰ ذلك، وبنفس هذا التعليل، ينبغي أن يكون كلاهما منطقيين، طالما أن المحاورين - شأنهم شأن الخطباء - يستخدمون أيضًا المقاييس الضميرية والحجج.

لكن هذا غير صحيح، وإن بدا ظاهره مقبولًا. فلا يُسمىٰ الفن منطقيًا لأنه يستخدم القياس، بل لأنه يضع القواعد المتعلقة باستخدام القياس والحِجاج. فكل العلوم والفنون تستخدم الحجج، ومع ذلك لا تُعد بناءً علىٰ ذلك أجزاءً من المنطق. فليست الأجزاء المنطقية إلا تلك التي تُعلم كيفية بناء القياس واستخدامه.

وكما أن الخطابة تناظر فن الشعر تناسبًا، فإن الخطاب يناظر القصيدة. فالخطاب في حد ذاته ليس فنًا منطقيًا، بل هو بالأحرىٰ استخدامٌ للفن المنطقي؛ إذ إن الفن المنطقي هو الذي يضع قواعد صياغة الخطاب. وكذلك القصيدة ليست جزءًا من المنطق، لأنها تمثل استخدام الفن أكثر من كونها الفن ذاته.

أما المذهب الذي يُعلِّم كيف ينبغي أن تُكتب القصيدة يمكن بالفعل أن يُسمَّىٰ «فن الفن». وبناءً علىٰ ذلك، تظل الصعوبة قائمة: كيف يمكن وصف الشعر بأنه منطقي؟ إن الخطابة منطقية لأنها تُعلِّم قواعد استخدام القياس المضمر (Enthymeme) وتفخيم القول؛ أما الشعر، فلا يُعلِّم شيئًا يتعلق ببناء أو استخدام الأدوات المنطقية، إذ يبدو أن طبيعته لا تكمن في الحِجاج، بل في المحاكاة. ومع أن الحجج تَرِدُ في القصائد، إلا أن فن الشعر نفسه لا يضع قواعد للحجج، بل فقط لمحاكاة أخلاق وعواطف مختلف أصناف البشر.

وما قاله أرسطو من أن الشعر اكتُشف أولاً وأن الخطابة استُمدت منه، يجب أن يُفهم علىٰ أنه يتعلق بالأسلوب. فقد بدأ الشعراء أولاً باستخدام القول المصقول والمحسنات البديعية؛ ثم أخذها الخطباء لاحقًا عن القصائد. أما فيما يخص مواضع الأقيسة المضمرة والحجج ذاتها، فإن الخطابة لم تأخذ شيئًا علىٰ الإطلاق من الشعر.

ومن ثم، لا يظهر حتىٰ الآن أي سبب يبرر اعتبار الشعر جزءاً من المنطق.

ولذلك سأذكر ما استطعت اكتشافه في هذه المسألة الصعبة، تاركـًا لغيري فحصها وتصويبها.

ثمة أداتان منطقيتان، هما القياس والاستقراء، واللذان يُسميان عند توجيههما نحو العمل: القياس المضمر والتمثيل (Example). فعندما نريد إقناع شخص ما بالعمل عن طريق القياس، فإننا نحذف مقدمة واحدة ونشكّل قياسـًا مضمراً، كما ذُكر آنفـًا. أما التمثيل، فهو من ناحية أخرىٰ استقراء ناقص، كما علّم أرسطو في المقالة الثانية من «التحليلات الأولىٰ». وهو يختلف عن الاستقراء في أن الاستقراء ينتقل من الجزئيات إلىٰ الكلي ويستقر في الكلي، في حين أن التمثيل ينتقل من الجزئيات إلىٰ الكلي ولكنه لا يتوقف عند الكلي؛ بل ينحدر منه إلىٰ جزئي آخر مشابه للأول.

وبما أن الأفعال تتعلق بالجزئيات، فإن التمثيل له مكانة في الأمور العملية أكثر من الاستقراء الذي يتوجه نحو معرفة الكليات. ومن هاتين الأداتين، الأداة الرئيسة هي القياس المضمر أو القياس؛ والثانوية والأقل فعالية هي التمثيل أو الاستقراء. ولهذا السبب، ذكر أرسطو في «التحليلات» قدراً أقل عن الأخير.

تتعامل الخطابة مع استخدام كلتا هاتين الأداتين، فهي إذن جزء جليّ من المنطق. أما الشعر، وبما أنه لا يعلّم سوىٰ استخدام الأداة الرئيسة لفن آخر، فإنه يعد جزءاً صغيراً وغامضـًا من المنطق. فبصرف النظر عن القياس المضمر، ينشغل الشعر كليـًا بتعليم استخدام التمثيل. ولا أعني بذلك تلك الأمثلة التي يسوقها المتحاورون، لأنهم هم أيضـًا قد يستخدمون الأقيسة المضمرة، ولا تُعطىٰ أي قواعد بشأن هذه في فن الشعر، بل أعني الأخلاق والانفعالات والأفعال التي تُعرض في القصائد، وتُقدم

للمشـاهدين كأمثلة للاقتداء بها أو تجنبها؛ وهي وإن كانت خيالية، إلا أنها ملائمة تمامـًا لتقويم الأخلاق البشرية.

ومن هنا يختلف اسـتخدام التمثيل بين الخطباء والشـعراء؛ فالخطباء يسـتخدمون الأمثلة في الأقوال، أما الشــعراء فلا يســتخدمونها في الأقوال، بل في الأشــياء، حيث يضعون أفعالاً خيالية أمام أعين المشاهدين لإقناعهم بمحاكاة الخير وتجنب الشر.

وهكذا، لا يقدم الشاعر إلا الجزء المفترض من الحجة، لا بالأقوال، بل بالأفعال، بينما يستخلص المستمعون والمشاهدون أنفسهم النتيجة ويُساقون إلىٰ فعل الخير.

ولذلك، ليست أقوال الشعراء والمحاورين حججـًا تهدف إلىٰ حث الآخرين علىٰ العمل الصــالح، بل هي علامات تشـير إلىٰ أخلاق وانفعالات الأشــخاص الذين يحاكيهم الشــاعر، لكي تصـبح تلك الانفعالات والأخلاق والأفعال المتخيلة أمثلةً لغيرهم، إما للاقتداء بها أو للاحتراز منها. وبشــأن هذا الاســتخدام للتمثيل في صــناعة الشـعر نُقلت القواعد والوصـايا؛ فنحن نُعلَّم أي نوع من الناس، وأي نوع من الأخلاق والأفعال، وبأي طريقة يجب علينا محاكاتها في القصـائد، لكي يتم تطهير رذائل النفوس واضطراباتها.

ومن ثمَّ، لا يأخذ الشـعر من المنطق الكلي إلا جزءاً صـغيراً ليعالجه، وهو التمثيل وحده؛ ومع ذلك، فإن هذا لا يمنعه من أن يكون جزءاً من المنطق، بما أن التمثيل هو نوع من الحجاج وآلة منطقية. ويجب أن تُسـمىٰ كل تلك الصــنائع منطقية، وهي التي تأخذ آلة منطقية من المنطق الكلي وتنشغل باستخدامها في غاية محددة، وتعتني ببيانها.

الفصل العشرون: في الفرق بين الشعر وسائر أجزاء المنطق

ومما ذكرناه، يتضح الوجه الذي يختلف فيه الشعر عن سائر أجزاء المنطق. فهو يختلف عن تلك الأجزاء الثلاثة الأولىٰ لأنها موجهة نحو المعرفة، بينما الشعر والخطابة موجهان نحو العمل. ويختلف عن الخطابة في هذا: أن الخطابة تقنع الناس من خلال صوت المتكلم لكي يحسنوا العمل، بينما يمثل الشعر أو يحاكي أولئك الذين نشاهدهم وهم يفعلون، أو الذين ينبغي لنا أن نفر منهم.

ويبدو أن الشعر يناظر السفسطة من حيث النسبة، كما تناظر الخطابةُ الجدلَ؛ إذ يتعامل كل من الشاعر والسفسطائي مع مادة باطلة، بما أن الشاعر يقدم أمثلة خيالية. بيد أن ثمة فرقًا: وهو أن السفسطة تهدف إلىٰ المعرفة، بينما يهدف الشعر إلىٰ الفعل.

فالسفسطة قد وُضعت برمتها للاجتناب لا للاستعمال، أما الشعر فهو للاجتناب والاستعمال معًا. ذلك لأننا في معرفة الأشياء لا يجوز لنا أن نصدق ما هو باطل، ولا تنشأ عن القضايا الباطلة أي معرفة، بل ينشأ عنها التضليل والجهل فقط؛ ومن ثم فإن نفع السفسطة برمته يكمن في الاجتناب لا في الاستعمال. أما في الفعل، فلا يهم ما إذا كنا نحاكي أفعالاً حقيقية أو خيالية، شريطة أن تكون خيّرة ومستحقة للسعي وراءها.

ولما كان الشعر لا يهدف إلىٰ المعرفة، بل إلىٰ الفعل، فإنه يترتب علىٰ ذلك أنه رغم عمله في مادة باطلة، فإنه لا يزال يخدم الاجتناب والاستعمال معًا: إذ إن اجتناب

الأفعال الرديئة ومحاكاة الأفعال الحسنة أمرٌ حسن، سواء كانت تلك الأفعال حقيقية أو خيالية.

الفصل الحادي والعشرون: في كيفية توجيه الخطابة والشعر نحو صناعة البرهان باعتبارها غايةً لهما

إنَّ تبيانَ كونِ الخطابةِ والشعرِ خادمين لصناعةِ البرهانِ ومُوجَّهين إليها كغايةٍ لهما هو أمرٌ يسيرٌ، إذا سَلَّمنا بأنَّ الفلسفةَ العمليةَ برُمَّتِها مُرتبةٌ نحو الفلسفةِ التأمليةِ. ولا أرومُ الجدالَ في ذلك هنا، بل بالأحرىٰ إثباتَ ما لا مِراءَ فيه، وهو أنَّ السعادةَ العمليةَ ليست هي الغايةَ القصوىٰ للإنسانِ، لا عند أرسطو ولا عند أفلاطون، بل السعادةُ التأمليةُ، التي هي غايةُ الإنسانِ القصوىٰ وكمالُه الأسمىٰ. ولا يستطيعُ الإنسانُ بلوغَ ذلك إلا إذا خَلا عقلُه من الرذائلِ والأهواءِ. وهذا ما توفرُه الفلسفةُ العمليةُ بإزاحةِ العوائقِ التي تحولُ بين المرءِ وبين رَفْعِ عقلِهِ إلىٰ التأمُّلِ وتحصيلِ المعرفةِ بالأشياءِ.

فإذا كانت الفلسفةُ العمليةُ بمجموعِها مُوجَّهةً نحو الفلسفةِ التأمليةِ توجُّهَ التابعِ نحو السيدةِ والغايةِ، فإنَّ آلاتِ الفلسفةِ العمليةِ هي أيضًا، بنحوٍ ما، مُوجَّهةٌ نحو آلاتِ الفلسفةِ التأمليةِ، بما أنَّ الغرضَ من استعمالِ الأولىٰ إنما هو لأجلِ استعمالِ الأخيرةِ. وأفضلُ هذه الآلاتِ، وأكثرُها إسهامًا مباشرًا في اكتسابِ العلمِ، هي صناعةُ البرهانِ ذاتُها.

ومن ثَمَّ، فإنَّ هذه الصناعةَ تَقِفُ من الخطابةِ والشعرِ مَوْقفَ الغايةِ مِمَّا يسبقُها، ومَوْقفَ السيدِ من العبيدِ. فكما أنَّ البشرَ، باستعمالِهم للبرهانِ، يستطيعون تأمُّلَ الأشياءِ وتحصيلَ المعرفةِ بها، فإنه يجبُ عليهم أولًا تطهيرُ أنفسِهم من الرذائلِ والاضطراباتِ؛

وهذا هو ما يضـطلعُ به الرجلُ المدنيُّ عَبْرَ الخطابةِ والشـعرِ. ولا يمكنُ في نظري ابتكارُ أيِّ قاعدةٍ أخرىٰ للدفاعِ عن دَعوىٰ ابنِ رشـدٍ، إلا إذا قُلنا إنه لم يَقصـدْ سِـوىٰ أنَّ صـناعةَ البرهانِ هي أشرفُ وأفضلُ سائرِ أجزاءِ المنطقِ؛ ولذلك فإنَّ لها نِسبةَ السيدِ والغايةِ، إذ إنَّ كلَّ ما يَفوقُ بقيّةَ أفرادِ جنسِهِ شرفًا، يُعتبرُ في العادةِ سيدًا وغايةً لها جميعًا.

الفصل الثاني والعشرون: في الموضع اللائق لهاتين الملكتين

يترتب علىٰ ما سبق ضرورة الحديث عن مقر أو الموضع اللائق لهاتين الملكتين، ومن خلال ما قيل، ينشأ إشكال ليس باليسير. فإنه إذا صحَّ ما ذكرناه آنفًا من أنهما جزءان من المنطق، فإنه يبدو من الواجب ضمهما إلىٰ الأجزاء الأخرىٰ من المنطق؛ ومع ذلك، لم يتم ذلك. فعلىٰ الرغم من أن أرسطو قد صنف هاتين الصناعتين، وكذلك جميع الأجزاء الأخرىٰ من المنطق، إلا أنها لم تُجمع في مجلد واحد. ففي المجلد المسمىٰ «الأورغانون»، حيث رتبت جميع الكتب المنطقية الأخرىٰ بنسق محدد، لا تُدرج هاتان الصناعتان ضمنه.

وثمة أمران يجب توضيحهما في هذا الصدد: أولاً، لماذا لا ينبغي إلحاق هاتين الصناعتين بالأجزاء الأخرىٰ من المنطق؛ وثانيًا، ما هو موضعهما اللائق بالنسبة إلىٰ كتب الفلسفة العملية والنظرية علىٰ حد سواء. لذا يجب أن يُعلم أن كل صناعة آلية يجب أن تسبق تلك الأشياء التي تكون آلة لها. ولهذا السبب، فإن جميع أجزاء المنطق التي هي آلات للمعرفة يجب أن توضع قبل الفلسفة الكلية، لأنها آلات للفلسفة الكلية. ومن هذه الأجزاء، تألف ذلك المجلد الذي يسمىٰ ببساطة وبامتياز «الأورغانون» (الآلة)، والذي يحتوي علىٰ مجمل المنطق الكلي، إلىٰ جانب تلك الفنون الثلاثة الجزئية: البرهانية، والجدلية، والسوفسطائية. فكل هذه آلات للمعرفة، ولذلك وجب أن تسبق الفلسفة برمتها.

أما الخطابة والشعر، فبما أنهما ليسا من آلات المعرفة، فهما ليسا آلتين للفلسفة برمتها، بل لذلك الجزء الصغير فقط الذي ينفعانه. لذا لا ينبغي تسميتهما «أورغانون» بالمعنىٰ المطلق، ولا وضعهما قبل الفلسفة بكاملها. ومن هنا يتضح السبب في عدم وضعهما في المجلد المسمىٰ «الأورغانون» بين أجزاء المنطق الأخرىٰ.

أما عن موضعهما اللائق، فمن المؤكد أنه لا يمكن ربطهما بكتب الفلسفة النظرية، إذ لا يُطلب في تلك الكتب سوىٰ المعرفة، بينما هاتان الصناعتان ليستا من آلات المعرفة. بل الأنسب إلحاقهما بكتب الفلسفة العملية، كما جرت العادة أيضًا علىٰ طبعهما معها. ومع ذلك، قد يكون هناك ثلاثة مواضع محتملة لهذين الفنين ضمن تلك الكتب: إما قبلها جميعًا، أو بعدها جميعًا، أو في المنتصف، وتحديداً بعد كتب الأخلاق وقبل الكتب المدنية (السياسية). وقد يبدو هذا الرأي معقولاً، لكونهما آلتين للجزء المدني فقط، والآلة يجب أن تسبق ما هي آلة له.

لكننا نرىٰ أن هذا الترتيب لم يلتزم به أحد، وفي الواقع لا ينبغي أن يُلتزم به للسبب الذي سنذكره حالاً. ومع ذلك، فإننا نجد كلاً من الترتيبين الأول والثاني متبعين؛ ففي المخطوط اليوناني الذي يضم كافة مؤلفات أرسطو، تتبع هاتان الصناعتان الكتب المدنية مباشرة. أما في الطبعة اللاتينية التي نُقحت ونُشرت حديثًا، فقد وُضعتا قبل سائر الكتب الأخلاقية. ولا ريب أن الترتيب المحفوظ في المخطوط اليوناني هو الأنسب؛ لأنه لو كان هذان العلمين آلتين تساهمان في معرفة الفلسفة الأخلاقية أو المدنية، لوجب حتمًا وضعهما قبل سائر الكتب الأخلاقية والمدنية. ولكن، وكما بَيَّنَّا، فهما لا يساهمان في تلك المعرفة، بل في فعل الإنسان المدني فحسب، بحيث يمكن

لمن حصل بالفعل علىٰ معرفة بالمسائل الأخلاقية والمدنية أن يستخدمهما كآلتين في تدبير المدينة.

علاوة علىٰ ذلك، فإن هذين الفنين، ولا سيما الخطابة، يُعنيان بالمادة المدنية؛ ومن ثم فإن تعلمهما وممارستهما من قِبَل من هو مزود بالفعل بمعرفة العلم المدني أفضل بكثير ممن يجهله تماماً. لذا، ينبغي وضع الخطابة والشعر مباشرة بعد الكتب المدنية، وهذا هو موضعهما الصحيح واللائق.

الفصل الثالث والعشرون: في عرض إشكال وحله

قد يورد موردٌ اعتراضـًا علىٰ ما قلناه بشأن الخطابة والشعر؛ فقد بَيَّنَّا أن كليهما من أجزاء المنطق، وأنهما آلتان للفعل لا للمعرفة، ولا يمكن لهذين الأمرين أن يجتمعا إذا كان ما أثبتناه آنفًا صحيحًا، وهو: أن المنطق بأسره آلة للمعرفة يُتميز بها الحق من الباطل. فإنهما إن كانا من أجزاء المنطق، فهما ليسا آلتين للفعل، بل للمعرفة؛ وإن كانا آلتين للفعل، فهما ليسا من أجزاء المنطق. وإلا، فلن تكون طبيعة المنطق الكلي قاصرة علىٰ توجيهنا لتمييز الحق وحده من الباطل، بل لتمييز الخير من الشر أيضًا، وهو ما نفيناه.

ونجيب علىٰ هذا الإشكال بأن هذين العلمين منطقيان من حيث الصورة المنطقية، ولكنهما من حيث الغاية يباعدان طبيعة المنطق شيئًا ما ويعدلان عن نطاقه؛ فهما، بما لا يقل عن الأجزاء الثلاثة الأخرىٰ، يستمدان من المنطق الكلي صورة الحجاج المشتركة، ويوجهانها نحو غاية ثابتة، ويعلماننا كيفية استخدامها لبلوغ تلك الغاية.

وفي هذا الاعتبار، فجميعهن علىٰ السواء بنات لأم واحدة، كما أوضحنا آنفًا. أما إذا نظرنا في غاية المنطق، ونقصد بها صياغة آلات المعرفة، فإنه يقل استحقاق تسميتها بالمنطقية؛ إذ إن طبيعة الآلات المنطقية تجعلها صالحة لإنتاج المعرفة، ولذلك يوجهها المنطقي نحو تلك الغاية فحسب، لا نحو سواها. بيد أن هاتين الملكتين،

باستخدامهما لهذه الآلات لغرض آخر، يبدو أنهما تحيدان عن غاية المنطق، وتشاركان في حد المنطق علىٰ نحو أقل ملاءمة من الثلاث الأخرىٰ، التي تعد منطقية حقًا وبالكلية.

ومع ذلك، إذا ما أمعنا النظر في الأمر بعناية وعمق أكبر، فإننا نقول إن هذين العلمين يشاركان أيضًا في المنطقُ بالنظرِ إلىٰ الغاية. فالآلاتُ المنطقية، وَفقًا لطبيعتها الخاصة، تُميِّزُ الصدقَ من الكذبِ وهي آلاتٌ للمعرفة. ومِن ثَمَّ، فحيثما استعملناها، فإنها تُنتِجُ دائمًا في المقام الأول نوعًا من المعرفة، ولا يمكنها أن تخدمَ العملَ أو حتىٰ التأثيرَ العاطفيَّ إلا في المقام الثاني، وعن طريق تلك المعرفةِ الوسيطة. وهكذا، فإنَّ الخطيبَ أو الشاعرَ لا يُقنِعُ السامعينَ أبدًا بالعملِ علىٰ أنه شيءٌ خيرٌ ما لم يَقُدْهم أولًا بالحججِ إلىٰ الاعتقادِ بأنَّ ما قالَه حقٌّ. ولهذا السببِ قُلنا أعلاه، اقْتِفاءً لأثرِ أرسطو، إنَّ كلَّ أفعالِنا تعتمدُ علىٰ القياسِ الجزئي، الذي يُسمَّىٰ «سيدةَ العمل». فنحنُ لا نعملُ بناءً علىٰ افتراضِ أنَّ شيئًا ما خيرٌ ما لم نكن قد استنتجنا، عبرَ مثلِ هذا القياسِ، أنه من الصادقِ كونُ هذا الشيءِ خيرًا.

ونحن نختبر هذا في المواعظ الخاصة أيضًا؛ فأحيانًا يوبخ الأب ابنه، أو الصديق صديقه، فيجيب من جرىٰ تقويمه، وقد أقنعه البرهان، قائلاً: «لقد صدقت». ذلك أن المرء لا يقتنع بالعدول عن الأفعال السيئة إلىٰ حياة فاضلة إلا حين يقرُّ بحقيقة أن هذا خير وذاك شر؛ بل إن الإقناع ذاته يقوم علىٰ هذا الإقرار. وهكذا، فإن هذين العلمين يشاركان في المنطق بالطبيعة والحد، شأنهما شأن سائر العلوم الأخرىٰ؛ إذ تُستخدم جميع آلات المنطق من أجل المعرفة، وهي أثرها القريب، وإن كان بعضها يوجه تلك المعرفة نحو العمل بوصفه غاية قصوىٰ.

الفصل الرابع والعشرون: في أن التاريخ ليس جزءاً من المنطق، وأنه لا توجد أجزاء أخرىٰ للمنطق سوىٰ ما ذُكر آنفًا

قد يشك المرء أيضًا فيما إذا كان ينبغي عدُّ التاريخ ضمن أجزاء المنطق. وفي هذا الصدد، يجب أن نقول عين ما قلناه سابقًا بخصوص القصيدة والخطبة.

إن القصيدة والخطبة ليستا جزءاً من المنطق، بل إن فن الشعر وصناعة الخطابة هما اللذان يعدان كذلك. وبالمثل، لو وُجد فنٌّ لكتابة التاريخ، لكان مقابلاً في الجانب الآخر لصناعة الشعر. بيد أنه لم يُعثر علىٰ أي صناعة تاريخية مكتوبة، ولا حتىٰ عند أرسطو، وربما لا يستحق الأمر الوقت المبذول في تصنيفها؛ ذلك أن التاريخ لا يتجاوز كونه سرداً بسيطًا ومجرداً للوقائع، بحيث لا يتبقىٰ لنا شيء لنخترعه أو نبتكره.

ولذلك، كان من الأسهل اكتشاف قواعد لكتابة التاريخ وردِّه إلىٰ صناعة لو كان ثمة شيء يُصاغ بالبراعة البشرية. ذلك أن مسمىٰ «الصناعات» لا يُطلق إلا علىٰ تلك الأشياء التي تعتمد علىٰ إرادتنا وتُنتج بمهارة بشرية ما، مثل المنطق ككل وبكل جزء من أجزائه؛ فالمنطق يُعلِّم أموراً شُيِّدت بالصناعة، نتمكن بواسطتها من الاستعانة بها إما في التأمل وإما في العمل.

وهكذا يقول أرسطو إن الخطابة والجدل قد رُدَّا إلىٰ صناعة، وكذلك الشعر، وغيرهما. أما التاريخ، فلا يفعل شيئًا من هذا القبيل، بل هو محض سرد مجرد

للأفعال، يفتقر إلىٰ كل صناعة باستثناء الأسلوب ربما، وحتىٰ هذا وغيره من الأمور هي خارجة عن ذات التاريخ وعارضة عليه.

نهاية المقالة الثانية

الفهرس

تم بحمد الله